

Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards

bei Karl Jaspers und Martin Heidegger

Mit einem Anhang zu Theodor W. Adornos

„Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen“

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der

Universität Zürich

vorgelegt von

Ivan Alexander Muñoz Criollo

von Cali / Kolumbien

Angenommen im Frühlingssemester 2010 auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Helmut Holzhey und Herrn Prof. Dr. George Kohler

Zürich, 2013

Danksagung

Ich habe fast 8 Jahre in der Schweiz gewohnt und gelebt. Eine gebührende Danksagung an diejenigen, die die Verfassung meiner Arbeit ermöglicht haben, ist ein schwieriges Unterfangen. Eine angebotene Hilfe oder ein ermutigendes Wort im richtigen Moment können eine grosse positive Wirkung erzielen. Überdies scheint manchmal, dass eine Unmenge günstiger Zufälle unseren Lebensweg bestimmt - nicht selten aber hat man gute Gelegenheiten bestimmten Person zu verdanken. Und nicht wenige haben sich mein Vorankommen zu Herzen genommen, für all das danke ich ihnen.

An ersten Stelle danke ich meinem Doktorvater, Professor Helmut Holzhey, der meine Arbeit geduldig und interessiert geleitet hat, sowie Professor Kohler für seine Kommentare und sein Ko-Referat. Für die Unterstützung und die Anmerkungen von Dr. Andreas Heinle, ohne die diese Arbeit auch nicht zustande gekommen wäre, danke ich ebenfalls herzlich.

Ich bedanke mich bei Gaëlle Messerli, Helena Amaral, Camilo Rice, Pierre Vanomsen, Silvia Fabel, Nazareth Suárez, Henrik Ohm, Elsy Reumer, Mónica Andrade, Trung Thanh Nguyen, Peter Voser, Hilde Seiler, Sara Rodríguez, Min-Joo Seok, Peter Höltschi, Prof. Robert Zett (†), María Kritos, Al Imfeld und meine langjährige WG-Freunden von Tannenrauch: Veronika Staffelbach, Kathrin Gmür, Matthias Schrag, Madhu Sridhar, Katrin Neuhaus, Jorge Ebinger, Ana Paula de Oliveira, Fabio Hecht, Gloria de Angelis, Bert Jongbloed, Dorinda Hoving, Daniel Frost, Bianka Logozar, Harald Steinmann, Diego García, Un Jung Choi, Sandro Böhler und Gabor von Bethlenfalvy, sie haben mir den Aufenthalt in der Schweiz lieb gemacht, und meinen jetzigen in Kolumbien mit süsser Nostalgie erfüllt.

Ebenfalls bedanke ich mich bei Thérèse Rice-Schumacher für ihre Hilfe mit den sprachlichen Korrekturen, aus denen diese Dissertation entstanden ist, für ihre Gastfreundlichkeit, für die Spaziergänge und dafür, dass sie mir vieles von der europäischen und insbesondere der Schweizer Kultur nahe gebracht hat. Rosemarie Christen, Linda Roberts und Sebastian Wedler danke ich ebenso für die Beistehung mit sprachlichen Korrekturen meiner Arbeit, vor allem danke ich diese vier Personen für Ihre Freundschaft Mitte in Büchern, Kunst und Kochen.

Ohne die entschiedene Unterstützung von Laura Beccarelli, Urs Diethelm, Irma Diethelm, Barbara Suter und Patrick Fiselier und Gabrielle Fiselier wäre mein Aufenthalt in der Schweiz de facto unmöglich gewesen. Ich empfinde für ihre selbstlose Hilfe die tiefste Dankbarkeit.

Der Eidgenössischen Stipendienkommission für Ausländische Studenten (ESKAS), die mir ein Stipendium von einem Jahr gewährt hat, welches der Anfang meines Projekts wurde,

und der damaligen Betreuerin der Studierenden in Zürich, Elisabeth Schniderlin danke ich herzlich.

Schliesslich, und auf das Risiko hin, pathetisch zu klingen, bedanke ich mich bei den Schweizern. Für alles.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	2
Einführung. Kierkegaards Denken.....	6
1. Kapitel. Kierkegaard und Jaspers.....	10
1.1. JASPERS ÜBER KIERKEGAARD.....	13
1.1.1. BIOGRAPHIE: KIERKEGAARD, DER KRANKE.....	13
1.1.1.1. Der Kranke.....	15
1.1.1.2. Ausnahme-Gefühl und Sinnsuche.....	17
1.1.1.3. Jaspers' Bewertung von Kierkegaards Leben.....	20
1.1.2. PHILOSOPHIE: KIERKEGAARD, DER EXISTENZPHILOSOPH.....	27
1.1.2.1. Kierkegaards Rolle in der Geschichte der Philosophie	28
1.1.2.2. Kierkegaard vs. System.....	33
1.1.2.3. Decknamen und indirekte Mitteilung.....	39
1.1.2.4. Stadienlehre.....	48
1.1.2.5. Existenz und Zeit.....	53
1.1.2.6. Das Selbstsein und die Verzweiflung.....	56
1.1.2.7. Jaspers' Bewertung von Kierkegaards Philosophie.....	64
1.1.3. RELIGION: KIERKEGAARD, DER FANATIKER.....	67
1.1.3.1. Der wahre Christ	67
1.1.3.2. Religion als vernünftige Ethik und als Paradox.....	71
1.1.3.3. Jaspers' Bewertung Kierkegaards Religionsauffassung.....	72
1.2. KIERKEGAARDS SPUREN IN JASPERS' DENKEN.....	75
1.2.1. GEISTESKRANKHEIT, HIRNKRANKHEIT?.....	80
1.2.2. EXISTENZ.....	83
1.2.3. PHÄNOMENOLOGIE VERSUS EXISTENZERHELLUNG.....	89
1.2.4. KOMMUNIKATION ALS INDIREKTE MITTEILUNG.....	92
1.2.5. OFFENBARUNG VERSUS GLAUBE.....	101
2. Kapitel. Kierkegaard und Heidegger	108
2.1. INDIZES UND WÖRTLICHES ÜBER KIERKEGAARD.....	110
2.2. DAS ENDE DER PHILOSOPHIE.....	119
2.2.1. HEIDEGGERS VERHÄLTNIS ZU KIERKEGAARD.....	121
2.2.2. HEIDEGGER UND DIE RELIGION.....	123
2.2.3. UND WO IST KIERKEGAARD?.....	131

2.3. KIERKEGAARDS MÖGLICHER „EINFLUSS“ AUF HEIDEGGER.....	136
2.3.1. ANGST.....	137
2.3.1.1. Angst in der Geschichte der Philosophie.....	139
2.3.1.2. Angst ≠ Furcht	140
2.3.1.3. Begriff, Stimmung und Befindlichkeit.	143
2.3.1.4. Vereinzelung, Möglichkeit, Selbst.....	150
2.3.1.5. Nichts, Tod, Schicksal.....	152
2.3.1.6. Einfluss.....	159
2.3.2. MAN UND SCHULD.....	161
2.3.2.1. Exkurs: Heidegger und die Ethik.....	167
2.3.3. ZEIT.....	190
2.3.3.1. Augenblick	190
2.3.3.2. Exkurs: Kierkegaard als Ontologe.....	200
2.3.3.3. Wiederholung.....	211
2.4. DAS ENDE DER PHILOSOPHIE, DIE AUFGABE DES DENKENS UND KIERKEGAARD.....	231
2.4.1. DAS ENDE DER PHILOSOPHIE NACH HEIDEGGER.....	233
2.4.2. DIE AUFGABE DES DENKENS NACH HEIDEGGER.....	235
2.4.3. KIERKEGAARD AM ENDE UND ALS AUFGABE.....	239
3. Anhang. Das Kierkegaard-Buch Adornos als Kritik an der Existenzphilosophie.....	244
3.1. KONTEXT.....	244
3.2.KRITIK.....	252
3.2.1. DIE ONTOLOGIE.....	252
3.2.2. DIE EXISTENZ.....	254
3.2.3. WÄHLEN DER WAHL.....	256
3.2.4. GESCHICHTE UND SITUATION.....	258
Hauptbibliographie.....	261
PRIMÄRLITERATUR.....	261
SEKUNDÄRLITERATUR.....	263
Lebenslauf.....	267

Einführung. Kierkegaards Denken

Das 19. Jahrhundert war reich an herausragenden Figuren und gegensätzlichen Strömungen, welche einen nachhaltigen Einfluss auf das 20. Jahrhundert hatten. Kierkegaards Einfluss erreichte zwar nicht das Ausmass jenes von Hegel, Marx oder Nietzsche, wirkte dennoch stark auf die Philosophie, die Theologie und die Literatur des 20. Jahrhunderts. Die Popularität Kierkegaards begann fast gleichzeitig mit jener Nietzsches, hielt jedoch weniger lang an; in beiden Fällen war Brandes' Vermittlung entscheidend. Eigentlicher Kierkegaardianer wurde niemand. Die Existenzialisten erkannten Kierkegaards Wert und Einfluss an, orientierten sich jedoch (wenn überhaupt, da sie keine Schule bildeten) an einzelnen Pseudonymen Kierkegaards – ob man zwischen Kierkegaard und seinen Pseudonymen unterscheiden kann, sei dahingestellt. Die einflussreichsten unter den Existenzialisten waren im Gegensatz zu Kierkegaard jedoch keine Christen. Auch von anderen wichtigen Philosophen wurde Kierkegaard relativ früh wahrgenommen.

Kierkegaards Rezeption bei Jaspers, Heidegger und Adorno hätte nicht unterschiedlicher sein können: Adorno ist der einzige der drei, der ein Buch über Kierkegaard verfasst hat; seine Beurteilung von Kierkegaard ist eher negativ. Heidegger widmete Kierkegaard noch nicht einmal einen Artikel und leugnete fast jeglichen Einfluss Kierkegaards auf sein Werk, welches jedoch von kierkegaardschen Begriffen durchtränkt ist. Jaspers spricht viel von Kierkegaard und bezeichnet ihn als ausserordentlich wichtig. Einen Einfluss Kierkegaards in Jaspers' Werken genau festzumachen ist hingegen sehr schwierig: Bei Jaspers herrscht weder der Inhalt noch der Geist Kierkegaards, es geht um eine Systematisierung, genauer gesagt, um die Erweiterung einer Thematik.

Zu untersuchen wie Kierkegaard verstanden wurde, sowie den möglichen Einfluss Kierkegaards auf Jaspers und Heidegger aufzuweisen, ist das Ziel dieser Arbeit. Bedingt durch die unterschiedliche Rezeption Kierkegaards bei Jaspers und Heidegger ist der Aufbau der zwei Kapitel, von denen je eines Jaspers und Heidegger gewidmet ist, unterschiedlich. Gemeinsam ist den Kapiteln die Strukturierung in zwei Teile, von denen der erste untersucht, wie Kierkegaard verstanden wurde, und der zweite, inwiefern man von einer Beeinflussung vonseiten Kierkegaards sprechen darf. Ergänzt werden die beiden Kapitel durch einen Anhang, welcher die Auseinandersetzung Adornos mit der Existenzphilosophie innerhalb seines Buches über Kierkegaard untersucht.

Zur Orientierung des Lesers werden einige Aspekte der Philosophie, sowie Schlüsselpunkte der Biographie Søren Kierkegaards, im Folgenden kurz dargestellt.

Zum Zeitpunkt seines Todes im Jahre 1855 war Kierkegaard in seiner Heimatstadt Kopenhagen als Schriftsteller bekannt, was vor allem auf dem Erfolg von *Entweder-Oder*, einer Art Bestseller, beruhte. Aufgrund seiner „agitatorischen Schriften“ und bössartiger Karikaturen, welche erstere als Antwort hervorriefen, war Kierkegaard ausserdem zu einer öffentlichen Persönlichkeit geworden. Eigentlichen Ruhm erlangte Kierkegaard erst im 20. Jahrhundert, welches ihn nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Philosophen und Theologen verstand¹. Die Dialektische Theologie und der Existenzialismus sahen in ihm einen Vorreiter.

Leben, Schriftstellerei und Philosophie sind in Kierkegaard sichtbar eng verbunden. Sein Vater, ein streng Gläubiger, erzog ihn, seinen Benjamin, im Christlichen Glauben und bekannte ihm seine Sünden, was Søren stark prägte. Von der einst grossen Familie (9 Personen) blieben nach dem allmählichen Tod ihrer Mitglieder 1835 nur noch drei übrig: Der Vater, Søren (der jüngste Sohn) und einer seiner Brüder. Dass er seinen Vater und sein eigenes 33. Lebensjahr überlebte, deutete Kierkegaard als Ende dieses scheinbaren Fluches. Kierkegaard befürchtete, seine Verlobte Regine mit in den Sog der Schwermut zu reissen, die zeit seines Lebens in ihm gärte. Er veranlasste Regine daher zur Auflösung der Verlobung, indem er sich komisch und „donjuanesk“ benahm. Trotzdem liebte er sie sehr und hoffte gegen sein besseres Wissen auf dasjenige, welches er in seinen Schriften „Wiederholung“ nannte. Die Wiederholung, das Wunder des Glaubens, welches Berge versetzen kann, geschah jedoch nicht. Regina heiratete einen anderen, während Kierkegaard sich – ledig und ohne Beruf (er wurde weder Dozent noch Pfarrer) – der Schriftstellerei widmete.

Das streng verwaltete Erbe seines Vaters bescherte Kierkegaard zeit seines Lebens finanzielle Sicherheit. Seine Tätigkeit als Schriftsteller hingegen brachte ihm mehr Ärger als Verdienste ein. Nicht nur wurden seine Bücher Ziel schlechter Kritiken, sondern er selbst wurde in seinen letzten Lebensjahren Spottobjekt in Karikaturen, z.B. in „Die ganze Welt dreht sich um S.K.“, die wir hier beilegen. Gegen Ende seines Lebens kämpfte Kierkegaard wider die bestehende, institutionelle Christenheit und für das gelebte neutestamentliche Christentum. Kierkegaard setzte sich für eine ehrlichere und unvermittelte Beziehung zu Gott,

¹ Die Wirkungsgeschichte Kierkegaards wird von Henning Schröer in *TRE* unter der Rubrik Kierkegaard ausführlich dargestellt. Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, de Gruyter, Berlin, 1990.



Karikatur aus dem *Corsaren*, 1847

und für den leidenschaftlichen Gottesglauben in seiner Unbegreiflichkeit ein. Laut Kierkegaard glüht der Glaube oder ist kein Glaube, sondern nur eine Anpassung; der Glaube ist grundlos oder kein Glaube, sondern nur ein Philosophema.

Kierkegaard kämpfte nicht nur gegen die etablierte Kirche, er kämpfte auch gegen die abstrakte und blutleere Philosophie, wie Hegel sie für ihn verkörperte. Denken ist für Kierkegaard mehr als ein Konstrukt aus Paragraphen und Systemen, welches das Lebendige erstickt; er fürchtete, zu einem Paragraphen reduziert zu werden – so wie Hamann dies nach Kierkegaards Empfinden mit Michelet widerfahren ist. Für Kierkegaard sollte Philosophie mit Leben und Handeln zu tun haben; andernfalls erachtete er sie als uninteressant. Was das höchste Interesse der Metaphysik ausmachen sollte, nämlich die Existenz des Einzelnen, an diesem scheitert sie in Kierkegaards Augen.

Kierkegaard versuchte, keine Doktrin zu entwickeln, kein bestimmtes Denken zu vermitteln, keine Eingliederung der Ausnahme ins Allgemeine zu erreichen, sondern lediglich das Denken anzuregen. Er machte daher von einer Reihe Pseudonymen Gebrauch, um verschiedene Meinungen zu vertreten. Im Gegensatz zu den in seinem eigenen Namen verfassten erbaulichen Reden, ist Kierkegaards Mitteilung in den pseudonymen Abhandlungen indirekt und philosophisch – teils eine geheime Botschaft an Regine, teils eine Botschaft für den Leser. Kierkegaards Botschaften ernst zu nehmen heisst die Inhalte oder die Richtung seines Denkens zu beachten und seine Werke nicht bloss psychologisierend auszulegen. Nur im Falle „Jesus“ sei der Botschafter wichtiger als die Botschaft, findet Kierkegaard.

Kierkegaard wappnete sich mit neuartigen Begriffen, so wie Sprung, Wiederholung und Augenblick gegen die traditionelle Philosophie und unterstrich den Belang von „Stimmungen“ in der Suche des Individuums nach Verwirklichung, bzw. in seinem Einschlagen von Irrwegen. Kierkegaard wird die Theorie der drei Stadien der Existenz zugeschrieben, welche bereits unvollkommen in *Entweder-Oder* erscheint und dessen Struktur ausmacht: das ästhetische, das ethische und das religiöse Stadium. Der Mensch kann wählen, in welchem Stadium er sich aufhält: sinnlich und unreflektiert in der Unmittelbarkeit, der Gesellschaft in der Allgemeinheit verpflichtet, oder im Bewusstsein dessen, dass sich die

Grundlage der eigenen Existenz in Gott befindet. Dank der hervorgerufenen Stimmungen kann der Existierende von einem Stadium zum anderen springen, seine eigene Situation erkennen und einen Entschluss fassen – die Stimmungen sind also nicht unbedingt als irrationale Elemente zu betrachten.

Kierkegaard glaubte eine Ausnahme zu sein und strebte eifrig das religiöse Stadium an, welches für ihn jedoch trotz seiner Leidenschaft unerreichbar blieb. Im Bewusstsein seiner eigenen Unzulänglichkeit grenzte sich Kierkegaard vom Prophetentum ab und verstand sich als autoritätslos, wodurch er seinen Lesern Interpretationsfreiheit zugestand. Da Kierkegaard sich jedoch nicht als Prophet verstand, was verstand er unter seinem eigenen Ausnahmessein?

Die Ausnahme zu sein heisst gemäss Kierkegaard sich zu quälen, für keinen bequem zu sein, zu glauben, nicht zu resignieren, und nach dem Glauben zu handeln, welcher sich nicht nur in der „Kreuzigung des Verstandes“, sondern auch in kleinen Dingen zeigt. Kierkegaards eifrige, andächtige Religiosität wurde ein häufiger Grund zur Bewunderung aber zugleich zur Missbilligung unter seinen philosophischen Kritikern.

1. Kapitel. Kierkegaard und Jaspers

„Welch unglücklicher Mensch, dem alles versagt blieb, ausser dass er ein Genie war im Denken und Dichten und die Tiefe Befriedigung des Schaffens kannte!“

Karl Jaspers über Kierkegaard (*Aneignung und Polemik*, S. 306)

„Verlässt mich das religiöse Verständnis meiner selbst, so ist mir zumute wie einem Insekten zumute sein muss, mit dem die Kinder spielen: so unbarmherzig scheint mir das Dasein mit mir umzugehen“

Kierkegaard (zitiert in *Vernunft und Existenz*, S. 25)

Karl Jaspers war der erste grosse Philosoph, der auf Kierkegaard aufmerksam machte². Jedoch war er damals noch nicht der berühmte Professor, der er später werden sollte. Jaspers las Kierkegaard 1913³, als er 30 Jahre alt war, in Psychologie habilitierte, und gerade erst ein paar Artikel veröffentlicht hatte.

Abgesehen von ein Dutzend Seiten in *Psychologie der Weltanschauungen*, welches 1919 erschien, veröffentlichte Jaspers erst 1935 etwas über Kierkegaard. In Anbetracht der Tatsache, dass die Jahre der grossen Kierkegaard-Rezeption in Deutschland die 20er Jahre waren, war dies relativ spät. Jaspers' 1935 veröffentlichte *Vernunft und Existenz* behandelt zudem nicht spezifisch Kierkegaard. Kierkegaard und Nietzsche fungieren darin als Ausgangspunkte für Jaspers' eigene Philosophie. Ebenso verhält es sich im Kapitel „Das Referat Kierkegaards“ des schon erwähnten Buches *Psychologie der Weltanschauungen*⁴. Erst

² „Die genannten Denker [Jaspers, Heidegger] sind primäre Leser. Für sie ist Kierkegaard kein Gegenstand der Forschung; er ist auch kein Bildungsgut, das bereit liegt. Er ist ein Ereignis, mit dem eine neue Erfahrung aufbricht, die von der endlichen geschichtlichen Existenz des Menschen, die jede idealistische Verklärung ausschliesst. Diese Erfahrung wird zum Ausgangspunkt der eigenen Arbeit. Die Autoren gebrauchen Hauptgedanken Kierkegaards als Schritte auf dem Weg zur eigenen Sache – oft ohne es ausdrücklich zu sagen“. Wilhelm Anz, „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards In der Deutschen Theologie und Philosophie“ in: Heinrich Anz; Poul Lübcke; Friedrich Schmöe (Hg.), *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Wilhelm Fink Verlag, Kopenhagen / München, 1983, S. 12.

³ Cf. Karl Jaspers, „Mein Weg zur Philosophie“ in: *Rechenschaft und Ausblick*. Piper & Co. München, 1958, S. 389. Bereits 1915 zitiert Jaspers Kierkegaard in seinem frühen Essay „Einsamkeit“, in: *Das Wagnis der Freiheit*, Piper & Co. München, 1996. Im selben Jahr hielt Jaspers zum ersten Mal Seminare über Kierkegaard.

⁴ „Wer Kierkegaard kennen lernen will, wird ihn selbst lesen, hier ist er nicht seiner selbst, sondern des Problems wegen referiert und dabei vielleicht etwas vergewaltigt“. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer Verlag, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1960, S. 419.

1951 – fast siebzigjährig – behandelte Jaspers Kierkegaard in einem Artikel, der Kierkegaards Philosophie selbst gewidmet war. In der Folge erschienen noch zwei weitere Artikel, welche sich ausdrücklich mit Kierkegaard befassten: zum einen aus Anlass des 100. Todestages Kierkegaards (1955), zum anderen im Rahmen des Kolloquiums der UNESCO *Kierkegaard Vivant* (1964). Zusätzlich zu diesen 34 Seiten Jaspers' spätreifer Arbeit – welche keineswegs ausführlich sind – enthält Jaspers' *Die grossen Philosophen. Nachlass I und II*, welches 1981 als Fortsetzung zu *Die grossen Philosophen* veröffentlicht wurde, eine wertvolle Quelle seiner Gedanken zu Kierkegaard.

Wie ist es zu verstehen, dass Jaspers Kierkegaard so spät und knapp erörtert?⁵ Jaspers hat mehr Seiten über Leonardo, Buddha und Jesus veröffentlicht (eine Bemerkung mit der die Wichtigkeit dieser Figuren nicht geschmälert werden soll). Dass dies jedoch nicht als Unterschätzung des kierkegaardschen Denkens betrachtet werden sollte, wird aus Jaspers' *Notizen zu Martin Heidegger* ersichtlich⁶. Jaspers erkennt den hohen Wert Kierkegaards für Heidegger und für sich selbst an, und empfindet die kleinliche und geringschätzige Art, in der Heidegger über den Dänen redet, empörend.

Die Gründe der spärlichen schriftlichen Auseinandersetzung Jaspers' mit Kierkegaard bleiben deshalb offen. Letztere erklärt jedoch, warum die Kierkegaard-Forschung sich im Allgemeinen nicht mit Jaspers auseinandersetzt. Jaspers hat seine Rolle darin nur in der Rezeption gefunden⁷.

Das vorliegende Kapitel ist zweiteilig. Im ersten Teil stellen wir das Bild, das Jaspers von Kierkegaard hatte, dar. Die Probleme, im Zusammenhang derer Jaspers auf Kierkegaard

⁵ „J.' Kierkegaard-Bild wäre in geduldiger Kleinarbeit aus dem vorhandenen Material recht differenziert darzustellen. Dies könnte schon deshalb ein interessantes Forschungsobjekt sein, weil J. früh (ab 1913) in seiner philosophischen Orientierung von Kierkegaard nachhaltig betroffen und beeinflusst worden ist. Es scheint, dass J. auch hier, wie bei Nietzsche, zugleich irritiert und fasziniert, bis zum Schluss nicht zu einer befriedigenden Klärung der Ambivalenz gekommen ist. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass J. dem Manne, den er – vor Nietzsche –, für den wichtigsten Denker unseres Zeitalter' (vgl. die einführenden Worte in unserer Textauswahl) hält, keine grössere Publikation gewidmet hat“. Anmerkung des Herausgebers (Hans Saner) in: Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, Piper & Co., München / Zürich, 1981, S. 764.

⁶ „Er [Heidegger] hat dieselben Quellen wie ich: Kierkegaard, Schelling, u.a.“ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper & Co., München / Zürich, 1978. S. 142, Notiz 122.

⁷ Folgendes meint Heiko Schulz über Jaspers' Rezeption von Kierkegaard: „I would nevertheless categorize him as a genuinely productive recipient – not so much due to the originality of his Kierkegaard interpretation, but rather because of the systematical boldness and independence of assimilating and transforming the latter's ideas in correspondence to his own philosophical preferences and intentions“. Heiko Schulz, „Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard“ in: Jon Stewart (Hg.), *Kierkegaard's International Reception (Tome I - Northern and Western Europe)*, Ashgate, Farnham, 2009, S. 351.

Bezug nimmt, dienen hierbei als thematische Unterteilungen. Im zweiten Teil wird dem möglichen Einfluss Kierkegaards auf Jaspers' Philosophie nachgespürt.

1.1. Jaspers über Kierkegaard

Vier Quellen sind für diesen Abschnitt von Bedeutung: die Bücher *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) und *Vernunft und Existenz*⁸ (1935), die drei Artikel „Kierkegaard“ (1951), „Kierkegaard – zu seinem 100. Todestag“ (1955) und „Kierkegaard heute“ (1964), die zum ersten Mal zusammen in *Aneignung und Polemik*⁹ erschienen, sowie die zwei Nachlass-Bände des Werkes *Die grossen Philosophen*. Aus diesen Quellen ergibt sich eine in einigen Aspekten umfassende Darstellung von Kierkegaards Philosophie (welche jedoch weniger umfassend ist als andere Arbeiten Jaspers' zur Geschichte der Philosophie).

Jaspers' Gedanken zu Kierkegaards Biographie, sowie zu dessen philosophischen und religiösen Werk werden im Folgenden separat behandelt, obwohl letztere bei Kierkegaard im Grunde genommen schwierig zu trennen sind und letztlich mit der Biographie eine Einheit bilden. Die bei der Darstellung vorgenommene Trennung widerspiegelt Jaspers' Bild von Kierkegaard jedoch besser. Jaspers kritisiert und huldigt Kierkegaard gleichzeitig. („Ich ehre, wenn ich angreife“, sagt Jaspers in *Notizen zu Martin Heidegger*.) Die zentralen Punkte, die Jaspers bei Kierkegaard kritisiert, sowie jene, die er lobend hervorhebt, werden am Schluss jeden Abschnittes des vorliegenden Kapitels zusammengefasst.

Aufgrund der gewissenhaften, didaktisch klugen und klassisch strukturierten Darstellung, die für Jaspers' Arbeit bezeichnend ist, kann das Folgende auch als eine weitere Einführung in Kierkegaards Denken gelesen werden. Die Arbeiten Heideggers, welche keine Darstellung von Kierkegaards Philosophie enthalten, und Adornos, welche Kierkegaard kritisieren, bieten diese Möglichkeit nicht.

1.1.1. Biographie: Kierkegaard, der Kranke

Wenn es einen Philosophen gibt, bei dem Leben und Philosophie eng miteinander verwoben sind, so ist dies zweifellos Kierkegaard. Dies ist nicht nur eine Leseart oder ein Postulat, Kierkegaard selbst würde die Ansicht vertreten, dass Philosophie mehr als Spekulation (wie bei Sokrates), mehr als eine blosse Abstraktion von der Lebenswelt sein soll. Kierkegaard habe viel über sein Leben nachgedacht und geschrieben (ohne Egozentrik),

⁸ Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*. R. Piper & Co. München, 1960.

⁹ Jaspers, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, R. Piper & Co. München, 1968. Von nun an werden diese drei Artikel wie folgt zitiert: Jaspers (1951), Jaspers (1955) und Jaspers (1964).

meint Jaspers, und sei doch von den Bedingungen dieses Lebens nicht beschränkt worden¹⁰. Da Jaspers Psychiater war, betrachtete er die Lebensdaten Kierkegaards als Schlüssel für ein besseres Verständnis, so dass die Biographie Kierkegaards in Jaspers' Analysen erst recht zum Tragen kam. Jaspers vertritt jedoch nicht die Idee, dass Kierkegaards Gedanken als von seinem Leben abhängig interpretiert werden sollen¹¹. Er kritisiert dagegen Kierkegaards negative Einstellung zum Leben: das unaufhörliche Denken, das Nicht-Handeln und dessen „Nihilismus“. Dazu werden wir später ausführlich kommen.

„Seitdem Philosophie nicht Wissen von Etwas, sondern wirklich Philosophieren ist, ist sie untrennbar von der Persönlichkeit, die sie trägt“¹², sagt Jaspers. Da Jaspers nicht behauptet, dass der Einfluss des Privaten auf die philosophische Arbeit erkennbar ist, sondern nur dass dieser Einfluss ein Element, ein Moment des Ganzen ist, kann man Jaspers nicht der Psychologisierung beschuldigen. Die Ausbildung als Psychiater, und die Besonderheit des Falles Kierkegaard veranlassen Jaspers dazu, Kierkegaards Leben minutiös darzustellen. Bereits in der Einleitung haben wir einige Fakten Kierkegaards Leben aufgeführt, weswegen wir auf die Wiederholung dieser Schilderung verzichten. Dass Kierkegaard nicht von seiner Mutter sprach, dass der Vater ihn in einer strengen und christlichen Atmosphäre erzog und ihm vor seinem Tod eine schwere Sünde beichtete¹³, sowie weitere Tatsachen, die bisher unerwähnt blieben, halten wir für hinreichend bekannt¹⁴. Sie haben des Weiteren im Wesentlichen keinen Einfluss auf Jaspers' Verständnis von Kierkegaard. Die Tatsachen, die im Folgenden den Schwerpunkt ausmachen, sind die von Jaspers gelieferten Gegebenheiten, welche das Bild einer seelischen Krankheit nachzeichnen: eine psychologische Annäherung an Kierkegaard.

¹⁰ „Es [das äusserlich Tatsächliche] ist der Boden seiner freien Entschlüsse und das Material seiner Einsichten, die losgelöst von diesem Biographischen bestehen, aber nur auf diesem Wege zu gewinnen waren“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 427.

¹¹ Ungeachtet dessen cf. 1.1.1.3. Jaspers' Bewertung von Kierkegaards Leben.

¹² Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 820.

¹³ Jaspers vermutet, dass es um die Vergewaltigung von Kierkegaards Mutter geht, als sie noch die Dienerin von Michael Pedersen Kierkegaard war. Normalerweise wird berichtet, dass die Beichte sich um die Armutszeit von Kierkegaards Vater dreht, als er, pubertär, Hirte war und wütend Gott verdamnte. Und danach ging es vorwärts: In der Hauptstadt wurde er sehr rasch Kaufmann und seine Geschäfte florierten immer, auch in kritischen Zeiten. Doch verstarb seine erste Frau schnell und bald musste er seine Dienerin heiraten, und er musste zusehen, wie 5 seiner Kinder vor ihm starben... Und Søren dachte, dass er selbst jetzt dran sei.

¹⁴ Es gibt zahlreiche Darstellungen von Kierkegaards Leben. Eine der letzten und umfangreichsten ist die von Joachim Garff. Joachim Garff, *Søren Kierkegaard. Biographie*. Carl Hanser Verlag, München / Wien, 2004. Hilfreich ist auch die Darstellung von Peter P. Rohde, *Søren Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1959.

1.1.1.1. Der Kranke

„Ein Oheim und ein Neffe Kierkegaards waren irrsinnig, der Vater schwermütig, ein Bruder litt an depressiven Zuständen“¹⁵. Mit diesen Worten beginnt Jaspers den biographischen Abschnitt über Kierkegaard, und daraus kann vermutet werden, was er vorhat. Jaspers stellt Kierkegaard als komplexbeladen und krank dar. Was beabsichtigt er damit?

Aus Kierkegaards Tagebüchern und dank mancher Zeitzeugen ergibt sich, dass Kierkegaard als Schüler wegen seines Aussehens gehänselt wurde¹⁶, und dass er seit 1835 an depressiven Symptomen litt, wohlmöglich an einer Zykllothymie¹⁷. Stimmen im Kopf¹⁸, starkes Kopfweh¹⁹, Apathie, Ängste, Einsamkeit, Misstrauen den Nächsten gegenüber waren einige der Symptome seines „kranken“ Geistes²⁰. Jaspers hält sich selbst hier für keinen strengen Richter, da er die „zahlreichen Schilderungen der Pseudonyme, denen offenbar eigene Erfahrungen Kierkegaards zugrunde liegen“²¹, nicht mit einbezieht, sondern sich auf Kierkegaards Tagebücher und Reden begrenzt²².

Was Kierkegaards Körper betrifft ist das Urteil von Karl Jaspers nicht nachsichtiger; Kierkegaard wird wie ein Kümmerling beschrieben: „Unter Mittelgrösse, von schwächtiger Gestalt, mit dünnen Beinen, einem leichten Buckel, etwas vorstehenden Schultern und krausem üppigem Haar konnte er durch die etwas aufgestülpte Nase fast unverschämt

¹⁵ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 422.

¹⁶ Doch: „Er selber fühlte sich den Altersgenossen grenzenlos überlegen. Im Blick auf seine Kindheit meinte er später, er sei ‚alt geboren‘“. Idem, S. 422

¹⁷ Jaspers selbst lehnt den Terminus ab, um sich auf Kierkegaard zu beziehen, da Kierkegaards Schwermut inkompatibel mit fehlenden Symptomen der Hemmung ist, „die die depressiven Phasen der Zykllothymie charakterisieren“, und dies obwohl der Däne sagt: „Ich lebe beständig auf der Grenze des glücklichen und des wüsten Arabiens“, Kierkegaard, *Journale und Aufzeichnungen 3* (Notizbuch), Deutsche Soren Kierkegaard Edition, De Gruyter, Berlin / Boston, 2011, Notizbuch 7, 54, 1840-1, S. 234,

¹⁸ Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker, Kösel, München, 1953, S. 531, April-August 1851 (ein genaues Datum fehlt in meinem Exemplar). Dazu gibt es eine spätere Anmerkung von Kierkegaard (05.08.1852), in der er erklärt, dass es um ein Gespräch mit ihm selber ging, obwohl er es der anfänglichen Verirrung wegen nicht erkannt hatte.

¹⁹ Idem, 09.02.1838.

²⁰ Der Bruch zwischen Regine und Kierkegaard, das dadurch freigesetzte Drama, verleitet manche Psychiater zu dem Verdacht, dass Kierkegaard impotent oder homosexuell gewesen sei. Mag sein, sagt Jaspers, aber dafür gebe es keinen Beweis. Weder eine schlichte moralische Verurteilung, noch ein blosses Nichtkönnen mit der Rede von „Täuschungen, Selbsttäuschungen, Verschleierung und Sublimierungen“ könnten das Verständnis Kierkegaards Gedanken erleichtern, vielleicht nur vereinfachen. Man müsse seine Denkweise ernst nehmen, um ihn verstehen zu können.

²¹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 424. Wir könnten z.B. die Selbstmordgedanken des Jungen von *die Wiederholung* erwähnen.

²² Auf genau welche Exzerpte der Tagebücher Jaspers anspielt, wissen wir nicht, aber seine Aussagen sind nicht unproblematisch. Erstens sind die Tagebücher Kierkegaards Arbeits- und Übungsmaterialien (wie bei Max Frisch), nicht unbedingt private und geheime Notizen. Darum sprechen manche von Papieren (Journalen) und nicht von Tagebüchern. Zweitens sind einige Aufzeichnungen, wie z.B. die in den Tagebüchern ausgedrückten Selbstmordgedanken vom April 1836, ziemlich schwach, keineswegs als Symptome einer chronischen Krankheit interpretierbar.

aussehen. Die Gesichtsfarbe wird einmal frisch, ein andermal gelblich genannt. Die blauen Augen klug, lebhaft und überlegen, mit einer Mischung von Gutmütigkeit und Malice“²³. Sowohl Nietzsche als auch Kierkegaard (der Vergleich kommt in *Vernunft und Existenz* vor) „blieben leiblich zurück hinter ihrem Wesen: ihre Physiognomie verwirrt durch verhältnismässige Unauffälligkeit, prägt sich nicht ein als Typus menschlicher Grösse. Es ist, als ob beiden in der blossen Vitalität etwas mangle. Es ist als ob sie ewig jung als in die Welt verirrte wirklichkeitslose seien, weil sie weltlose Geister seien [...]. Man hat sie leichthin *geisteskrank* genannt. Ohne dass die einzige Höhe ihres Denkens und der Adel ihres Wesens dadurch beeinträchtigt würde, vielmehr so, dass er erst ganz zutage tritt, sind sie in der Tat Gegenstand einer psychiatrischen Analyse, bei der eine typische Diagnose und Rubrizierung überall misslingt“²⁴. Für Jaspers ist Kierkegaard also – nach einigem Hin und Her – doch ein klinischer Fall, seine Krankheit aber unbestimmt.

Die nächste Frage, die Jaspers stellt ist: „Sind von Kierkegaard ursprünglich schizophrene Erlebnisse so mit Sinn durchdrungen, dass ihre Darstellung dem Leser nicht mehr als schizophren auffällt? Sind sie in einem objektiven Zusammenhang, vieldeutig und dialektisch, verständlich? Wird alles Kranke zum Material eines Sinnes, so dass es aufhört, nur noch krank zu sein?“²⁵ Seine Antwort ist doppelt: Erstens sei ein Symptom der Schizophrenie, dass die Widersprüche des Alltagslebens ernst genommen werden, so dass sie weder ignoriert noch „zweckmässig für die Lebensvorteile“ gelöst werden. Die Krankheit gebe Kierkegaard einen Schub, welchen dieser aufgrund seines dialektischen Vorgehens fruchtbar machen könne²⁶: „Schizophrene Erfahrungen: als metaphysische Erlebnisse, Visionen, Gestalt werdend in Kunst und Dichtung“²⁷. Zweitens bringe die Krankheit Kierkegaard an eine Grenzsituation und offenbare ihm damit den „menschlichen Abgrund und seine Möglichkeit“, welcher bei einem „gesunden“ Leben, verhüllt bleibe²⁸, und bedinge somit Kierkegaards Produktivität. Die Krankheit wird folglich von Jaspers zunächst nur vorteilhaft dargestellt. Kierkegaard

²³ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 424.

²⁴ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, R. Piper & Co. München, 1960, S. 27-8.

²⁵ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 450.

²⁶ „Das Entscheidende ist, dass nicht die Naturgewalt der Krankheit überwältige, sondern dass diese Gewalt erstens in Grenzen blieb, und zweitens auf die Energie eines Geistes traf, der im Prozess des Sichselbstverstehens den Menschen vor der Macht der Krankheit, die dem blossen Dasein so viel Einbusse und Niederlagen erzwang, doch rettete, indem er, was krank war, zum Material machte und damit auslöschte in seiner selbständigen Gewalt“. Idem, S. 451.

²⁷ Ibidem.

²⁸ „Glaubst du denn, wenn du ganz gesund wärest, du leicht oder leichter die Vollkommenheit erreichen würdest? Oh, ganz im Gegenteil... Überhaupt körperlich und physisch ganz gesund ein wahres Geistesleben führen zu sollen – das kann kein Mensch. So wird sofort das unmittelbare Wohlbefinden mit ihm fertig. Das Geistesleben ist in einem Sinn ein Sterben des Unmittelbaren“. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 404 (1849).

selbst war sich seines Leidens bewusst und suchte darum einen Arzt auf (1846²⁹), obschon er in Bezug auf die Fähigkeit der Ärzte, sein seelisches Problem zu beurteilen, misstrauisch war. In der Tat hat dieser Arztbesuch nichts gebracht.

Zwar bezeichnet Jaspers Kierkegaard selbst als krank, nicht jedoch dessen Gedanken. Allein aus der Krankheit, so Jaspers, erkläre sich nichts, und Kierkegaard lasse sich durch eine Definition seiner Krankheit nicht einmal besser verstehen. Dass man Kierkegaard nicht ganz verstehe, sei keineswegs als Anzeichen seiner Krankheit zu deuten, meint Jaspers; Kierkegaard habe sich bewusst versteckt. Jaspers entschied sich demnach dafür, Kierkegaard als krank zu bezeichnen³⁰, versuchte aber zugleich, daraus keine Schwäche Kierkegaards abzuleiten, d.h. *Kierkegaard nicht wegen seiner Krankheit zu disqualifizieren, sondern diese als positiven Ansporn zum Denken*, welcher die Sachlichkeit unangetastet belässt, zu begreifen.

1.1.1.2. Ausnahme-Gefühl und Sinnsuche

Nach Jaspers war Kierkegaard eine Ausnahme, da er allein die Agonie der Kultur, die Bodenlosigkeit der Existenz wahrnahm. Der Ursprung der eigenen Wahrnehmung als Ausnahme, könne gemäss Jaspers aber, wie wir vorher gezeigt haben, in der psychischen Krankheit Kierkegaards begründet sein. Kierkegaard hingegen ging davon aus, dass seine Krankheit in dem von Gott vorgezeichneten Geschick, eine Ausnahme zu sein, ihren Ursprung fand. Das Ausnahmessein konnte damit als ein Zeichen von Gottes Liebe ausgelegt werden; einer anderen Lesart gemäss, deren sich Kierkegaard bewusst war, konnte der in der Ausnahme seiende jedoch auch als „Versuchskaninchen für das Dasein“³¹ verstanden werden. Für Kierkegaard war das Ausnahmessein „das ungeheuerste Leiden, auferlegt durch Gottes Willen“³². Und da Gottes Willen ungewiss sei, wisse man nicht, ob man die Ausnahme auf die richtige Art sei und sein Leben – welches sich von den übrigen Leben unterscheidet (vielleicht trotz des Willens, ein normales Leben zu führen) – rechtfertigen könne. Deshalb

²⁹ Cf. Joachim Garff, *Sören Kierkegaard. Biographie*, Carl Hanser Verlag, München / Wien, 2004, S. 503.

³⁰ „Was krank im Allgemeinen sei, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte, als vom Urteil der Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise“. Jaspers zitiert von Erik Lehnert, *Die Existenz als Grenze des Wissen*, Ergon, Würzburg, 2006, S. 112.

³¹ Kierkegaard zitiert von Jaspers in „Kierkegaard heute“ (1964) in: *Aneignung und Polemik*. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. S. 324. Cf. Sören Kierkegaard, *Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976, S. 567: „Jedesmal, wenn ein genialer Mensch geboren wird, wird gleichsam die Probe auf die Existenz gemacht“ (BA, Kap. III, § 3).

³² Jaspers, „Kierkegaard – zu seinem 100. Todestag“ (1955) in: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, S. 316.

verstand sich Kierkegaard ohne Autorität, ohne Gewissheit. Wozu ein derartiges Leiden? „In jeder Generation sind zwei oder drei, die an die anderen geopfert werden, in schrecklichen Leiden entdecken sollen, was den anderen zugut kommt“³³. Wie kommt das eigene Leiden den andere zugute? Kierkegaard glaubte, ein Instrument Gottes zu sein, aber wozu? Kierkegaard meinte, dass er mit seinem Leiden seinen Nächsten diene: er mache das Allgemeine für die anderen zugänglich (was nicht immer gut aufgenommen werde) – ohne selbst, wie gesagt, der Massstab, das Vorbild, die Autorität zu sein.

Wie kann man mit einem Leben voll Leiden fertig werden? Obwohl Kierkegaard manchmal sein der Erkenntnis gewidmetes Leben bereute³⁴, bedeutete die Arbeit, so Jaspers, für Kierkegaard eine Linderung des Kammers, der ihn daran hinderte berufstätig zu sein und ein Eheleben zu führen: „Produzieren war mein Leben. Mit einer ungeheueren Schwermut,... mit allem... konnte ich fertig werden – wenn ich produzieren durfte. Dann stürmte die Welt auf mich ein, eine Misshandlung, welche einen anderen unproduktiv gemacht haben würde – ich machte sie nur produktiver; und alles... hatte keine Macht über mich, wenn ich bloss produzieren durfte“³⁵. Kierkegaard fand also, dass seine Qual einen produktiven Sinn hatte, der für ihn jedoch mehr als eine Leistungssache war. Auch als Kierkegaard Opfer der bössartigen Karikaturen des „Korsaren“ wurde, und die Leute ihn deswegen verspotteten, fand der Däne in seinem Leid einen Sinn³⁶, er erblickte, so Jaspers, eine neue Aufgabe: den öffentlichen Kampf um das wirkliche Christentum, „den Angriff auf die Kirche“, wie Jaspers es nennt³⁷.

Nicht nur seine chronische Krankheit (die Kierkegaard als eine verkehrte Beziehung zwischen Körper und Geist auffasste) betrachtete Kierkegaard als von Sinn erfüllt³⁸, sondern

³³ Kierkegaard zitiert von Jaspers (1955), S. 316.

³⁴ „Was mir fehlte, war: *ein vollkommen menschliches Leben zu führen*, und nicht bloss eines der Erkenntnis“. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, 1953, S. 45 (01.08.1835). Damals war es ein bisschen früh, um von einem Leben zu sprechen, das der Erkenntnis gewidmet wäre.

³⁵ Aus dem Tagebuch Kierkegaards zitiert von Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 426.

³⁶ „Diese Erfahrung bestätige ihm sein Wissen der Wahrheit: Wahrheit ist Leiden, wie das Christentum nur dort ist, wo für es gelitten wird. Was er wusste, wird ihm jetzt wirklich. Bisher war sein Leiden nur innerlich, jetzt kommt es auch von aussen. Er ist sich bewusst: als einziger hat er den öffentlichen Kampf gegen die Gemeinheit gewagt und das zunächst unerwartete Leiden auf sich genommen, wo alle schweigen. Dies deutet er sich als Busse, als Gottes Schenkung, als Leiden, das dem Christen zukommt“. Idem, S. 443. Die Ansicht, dass Wahrheit mit Leiden zu tun hat, wird Jaspers in Kierkegaard bestreiten und kritisieren.

³⁷ „Sein Dichten des Christentums genügt nicht. Auf das Handeln kommt es an. Immer vorbereitend, zögernd, auf dem Sprunge, kommt dieser Wille zum Handeln schliesslich in dem Angriff auf Kirche und Christenheit zum Durchbruch, der sein Dasein in der Welt vollendet vernichten musste, weil er nun nicht mehr Pfarrer werden konnte und sein Vermögen aufgebraucht war“. Ibidem. Auf diese Kritik an Kierkegaard werden wir später eingehen.

³⁸ „Ja, wenn nicht meine Leiden, meine Schwäche die Bedingung wären für meine ganze geistige Wirksamkeit: so würde ich natürlich noch einen Versuch machen, die Sache ganz einfach medizinisch anzugreifen“. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 417 (1849). Kierkegaard war 1846 und

auch seine Todeskrankheit. Kierkegaard sagte 1855 im Krankenhaus zu Boesen: „Ich habe meinen Pfahl im Fleisch, so wie Paulus ihn hatte; so konnte ich nicht in die allgemeinen Verhältnisse eingehen, daraus schloss ich, meine Aufgabe sei extraordinär; ich suchte sie zu erfüllen, so gut ich's vermochte; ich bin ein Instrument gewesen für die Lenkung, sie warf mich aus, und ich sollte gebraucht werden“³⁹. Schliesslich, wie Jaspers sagt, ist für Kierkegaard alles Werkzeug Gottes: das Erbe, die Beziehung zu seinem Vater und seine ehemalige Verlobte, seine Gemütszustände, das Schuldgefühl, seine Schriftstellerei... Gottes Liebe (und das ist eine häufige Kritik von Jaspers) sei für Kierkegaard unvereinbar mit dem Genuss des Lebens. („Meine Lebensbedeutung korrespondiert eben mit meinem Leiden“⁴⁰.) Welche war aber Kierkegaards Mission, was hatte er zu tun?

Kierkegaard sagt bereits am Anfang, in seinem Tagebuch: „Es gilt, eine Wahrheit zu finden; die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will“. Deshalb meint Jaspers treffend, dass Kierkegaard weder neue Erkenntnisse lehren, noch Wahrheiten mitteilen will⁴¹. Vielleicht weil es Kierkegaard primär um sich selbst geht, kümmert sich dieser nicht um eine überzeugende Rede, sondern um den redlichen Ausdruck seiner Gedanken.

Für Jaspers impliziert Kierkegaards Redlichkeit eine unendliche Reflexion⁴²: die Kritik, die Verbesserung, die unendliche Kritik... „Von seinem frühesten Bewusstsein bis ans Ende fragt er [Kierkegaard] nach seiner Aufgabe, wozu er in der Welt ist, fasst er seine Entschlüsse, folgt er seiner Absicht, aber so, dass in keiner Endgültigkeit die fragende Reflexion aufhört“⁴³. *Deswegen meint Jaspers, dass Kierkegaard, wie Nietzsche, ein Nihilist sei.* (Nachher werden wir zeigen, inwiefern Jaspers' Verständnis von Kierkegaard durch die Kategorien Nietzsches geprägt wurde, zumindest in *Vernunft und Existenz*.) Führt also die Redlichkeit zum Nihilismus? Hier ist Jaspers nicht so genau, wie es zu wünschen wäre. Findet er, wie Nietzsche, die Suche und Sucht nach der Wahrheit führe zu der Erkenntnis, dass es keine Wahrheit gibt⁴⁴? Jaspers hat sich auch nicht darüber ausgesprochen, was für eine Art 1848 beim Arzt, dem alten Hausarzt seiner Familie. Es hat nicht viel gebracht. Kierkegaard konnte ihm sein Inneres eigentlich nicht aufschliessen, obgleich sie eine freundliche Beziehung verband.

³⁹ Kierkegaard, *Briefe*, GTB Siebenstern, Gütersloh, 1985, 134. Okt. 1855, S. 266.

⁴⁰ Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 417 (1849).

⁴¹ Cf. Jaspers (1955), S. 317. Kierkegaards Leben war ohne Zweifel der Schriftstellerei gewidmet, doch was er anstrebte, war weder Erfolg noch Proselyten; wichtig war nicht der Inhalt, sondern was dadurch erweckt würde, und die Auswirkungen auf das Leben des Einzelnen. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf das Kapitel 1.1.2.3. Decknamen und indirekte Mitteilung.

⁴² Für eine genauere Vorstellung dieses Begriffes, der in Jaspers' Beanstandungen häufig erscheint, sowie Jaspers' Kritik daran cf. 1.1.2.2. Kierkegaard vs. System.

⁴³ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 427.

⁴⁴ Cf. Nietzsche, II. Herbst 1885 bis Herbst 1886, Kap. 127, I.2.

Nihilismus Kierkegaard verkörpert (nach Nietzsches Teilung: aktiv, passiv, praktisch, theoretisch, usw.)⁴⁵, sondern sagt lediglich, dass Kierkegaard weder reaktionär noch revolutionär sei. Er habe mit der Kirche wegen ihres Mangels an Redlichkeit gestritten und habe gegen sich selbst aus demselben Grunde gekämpft: weil er etwas sein wollte, welches er nicht zu sein vermochte. In diesem Sinne sei er ein Märtyrer, der es als seine Mission empfunden habe, die Redlichkeit zu verlangen, „die Unwahrheit zu entlarven“. Unwahrheit zu entlarven oder Unmögliches zu wollen, macht an sich aber niemanden zu einem Nihilisten. Jaspers' Urteil in diesem Punkt beruht lediglich auf dem angeblichen Nicht-Handeln von Kierkegaard.

Wie vorher gesagt, Kierkegaard sucht eine bestimmte Wahrheit: eine Wahrheit, für die es sich lohnt zu leben, also auch zu sterben. Dabei trifft er auf Unwahrheit, welche er enthüllt. Deshalb ist die Erkenntnis hier, sofern man von Erkenntnis sprechen darf, „nicht das Spiel einer müssigen Beschäftigung, sondern, wie Kierkegaard es nennt, existierendes Denken“⁴⁶. Es ist klar, dass die Wahrheit, von der Kierkegaard spricht, mehr mit Lebensführung als mit theoretischen Inhalten zu tun hat; mehr mit „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ als mit Übereinstimmung oder Richtigkeit. Vergessen wir aber nicht, dass Kierkegaard, nach Jaspers, in der Reflexion verhaftet bleibt: Kierkegaard fehle der Sprung zum „positiven“ Handeln (demzufolge wäre Kierkegaards Nihilismus für Jaspers ein „negatives“ Handeln). Aber – könnte man auf Jaspers' Kritik einwenden – wie könnte er positiv handeln, wenn es keine positiven Inhalte gibt?⁴⁷

1.1.1.3. Jaspers' Bewertung von Kierkegaards Leben

Jaspers ist sehr zweideutig in der Bewertung von Kierkegaards Leben. Vielleicht so zweideutig, wie Kierkegaard selbst seinen Lesern gegenüber war. Zwei Probleme bleiben offen. Kierkegaard bildet sich ein, eine besondere Person zu sein; das war er anscheinend auch. Problematisch sind jedoch als Erstes die Gründe für ein solches Urteil vonseiten

⁴⁵ In seiner Darstellung von Jaspers' Philosophie sagt uns Wolfgang Stegmüller: „Der Mensch kann nicht sein eigentliches Selbstsein für immer gewinnen, sondern nur für den Augenblick, und steht hernach wieder in der beständigen Gefahr, abzugleiten und sich dem existenzlosen Dasein zu überantworten“. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart, 1965, S. 208. Nach dieser Darstellung scheint Jaspers für eine unendliche Reflexion (Redlichkeit) zu plädieren, die nichts mit dem Nihilismus gemeinsam hat. Nihilismus wird im selben Buch als das Bewusstsein der Wichtigkeit (Ungleichgültigkeit) des Entscheidens begriffen, doch ohne das Verständnis für die Notwendigkeit oder den rationalen Sinn des Tuns. Cf. Idem, S. 207.

⁴⁶ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 427.

⁴⁷ Jaspers zitiert auch Kierkegaard dazu: „Sowohl auf dem grundlosen Meere der Vergnügen wie in den Tiefen der Erkenntnis habe ich vergebens einen Ankerplatz gesucht“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 427. Cf. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 46, 1. August 1835.

Kierkegaard, denn seine Gewissheit fusst Jaspers gemäss auf einer Krankheit. Wie bereits erwähnt, meint Jaspers nicht, dass Kierkegaards Gedanken auch pathologisch, krank seien; auch wenn dem so wäre, findet Jaspers manche Situationen und Veranlagungen äusserst vorteilhaft für die Reflexion und Aktion über die Existenz. Trotzdem bereitet die Tatsache, nicht als normal angesehen zu werden, Probleme, wie wir später sehen werden. Das zweite Problem, welches Jaspers beschäftigte und aufgrund dessen er Kierkegaard kritisierte, war dessen angeblicher Übergang von Redlichkeit zum Nihilismus, d.h. von der Suche nach dem Wahren zu einer regungslosen oder (auto)destruktiven Haltung. Der strittige Punkt in Jaspers' Kritik ist nicht nur, ob Kierkegaard tatsächlich einen solchen Übergang zum Nihilismus machte, sondern auch inwiefern man vom Handeln ablassen darf, wenn man sich der Wahrheit nicht sicher ist (was als Zeichen von Ernsthaftigkeit angesehen werden kann), und inwiefern man alles zerstören darf, wenn man sich dessen sicher ist, dass alles nur Lügen oder Missgriffe sind. Behandeln wir jetzt die am Anfang erwähnte Punkte eingehend.

Jaspers schätzt im Buch *Vernunft und Existenz*⁴⁸ Kierkegaards und Nietzsches Leistung sehr positiv ein. Sie seien wirkliche Ausnahmen, im Geiste unsere Zeitgenossen⁴⁹: Da sie nicht zum vorigen Zeitalter gehörten – ausser als schroffer und plötzlicher Abschluss – verwandeln sie sich in unsere, genauer gesagt in Jaspers' Zeitgenossen. (Mittlerweile ist die Existenzphilosophie in Verruf geraten⁵⁰.)

Die unbestechliche und unaufhörliche Redlichkeit, die alles kritisiert, wird von Jaspers unendliche Reflexion genannt. In der unendlichen Reflexion, vor allem über sich selbst und über ihr Werk, sähen Kierkegaard und Nietzsche die Menschheit als Möglichkeit, als ein Noch-nicht aber als ein Vielleicht, und in der von der Möglichkeit angebotenen Vielfalt würden sie sich verstecken. Was die Menschheit sei, bleibe noch zu entdecken und was Kierkegaard und Nietzsche selbst seien, bleibe auch für sie selbst verhüllt. Gemäss Jaspers ist ihre Aufgabe die von Erweckern. Jedoch, wie bereits erwähnt, nicht Erwecker ihrer Generation: „Erst spätere Generationen suchten allgemein das Ursprüngliche in der *Sprachlichkeit*, im *ästhetischen* Reiz des unmittelbar Schlagenden, in der allgemeinen *Simplizität*, im unreflektierten *Erleben*, im Dasein der *nächsten Dinge*“⁵¹. Sie sind für Jaspers

⁴⁸ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*. R. Piper & Co. München, 1960.

⁴⁹ Dasjenige, welches wir von Kierkegaard in der ‚heutigen‘ Situation zu lernen hätten, wird in *Kierkegaard heute* (1964) hervorgehoben.

⁵⁰ Pathetisch, individualistisch, unwissenschaftlich, feuilletonistisch, nicht anschlussfähig zur Gegenwart und jargonfreudig sind einige der Kritiken der Gegenwart an der Existenzphilosophie (und am Existenzialismus). Lehnert bezieht sich am Anfang seines Buches auf die Art und Gründe für die Unzeitgemässigkeit dieser Philosophie. Cf. Erik Lehnert, *Die Existenz als Grenze des Wissen*. Ergon, Würzburg, 2006, S. 9-22.

⁵¹ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 23. Jaspers deutet hiermit an, dass Hermeneutik, Philosophie des Lebens und Existenzphilosophie (etwa auch Phänomenologie – aber das wäre nicht zu begreifen)

derart Ausnahmen des 20. Jahrhunderts, dass ihr Tun nicht eingeordnet werden könne: Sie seien weder Dichter, noch Philosophen, noch Propheten, noch Heilige, noch Genies gewesen⁵².

Diese Ausnahmen seien von uns missverstanden worden⁵³: „Die Modernität gerade in ihrer Verwahrlosung hat sich an ihnen genährt: Aus ihrer Reflexion wurde, statt im Ernst der unendlichen Reflexion zu bleiben, ein Mittel der Sophistik in beliebigem Sprechen [...], sie lösten den Rest aller Bindungen bei den anderen auf, die nicht zum Ursprung wahren Ernstes geführt werden, sondern für ihre Willkür freie Bahn gewinnen wollten. So wurde ihre Wirkung gegen den Sinn ihres Wesens und Denkens eine grenzenlos zersetzende“⁵⁴. Wir wurden von Kierkegaard und Nietzsche stark beeinflusst⁵⁵, jedoch war Kierkegaards (und wichtige Anregungen von Kierkegaard und Nietzsche bekommen haben.

⁵² Idem S. 28. Beide weigern sich rundweg als Propheten, Gläubige oder Autorität zu gelten, aber Jaspers meint (S. 34), dass sie verborgene Propheten seien, trotz ihrer energischen Ablehnung des Beinamens. Eine ausreichende Rechtfertigung von Jaspers für die Benennung fehlt. Ihm scheint, dass sie aus einer „unzugänglichen Tiefe“ sprechen, dass sie, weil sie Vorbild und abgedroschene Wege ablehnen, wahre Propheten seien. Eigentlich seien die wirklichen Philosophen irgendwie Propheten. Folgendes meinte er 1919: „Philosophen waren nicht nur ruhige, unverantwortliche Betrachter, sondern Beweger und Gestalter der Welt. Diese Philosophie nennen wir *prophetische* Philosophie [...] Der Philosoph ist prophetischer Philosoph, an den die anderen sich halten können oder ist Psychologe, Soziologe, Logiker, die bloss betrachten, bloss etwas relativ erkennen“. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 2-3.

⁵³ „Beide wurden nach ihrem Ende bald vergöttert von denen, mit denen sie am wenigsten zu tun haben“. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 29. Vielleicht bezüglich des Antisemitismus im Falle Nietzsches und des Gebrauchs von Kierkegaard Ideen durch eine Gruppe von Theologen (Barth und Jaspers haben sich nicht sonderlich gut vertragen).

⁵⁴ Idem, S. 29. Es ist fraglich, worauf das bezogen werden soll. Es ist klar, dass Jaspers sich nicht nur auf ein Missverständnis des Denkens von Nietzsche bezieht. Welche Personen oder Gruppen könnten Kierkegaard missverstanden haben? Gibt es hier eine verhüllte Kritik etwa an Barth (sie haben oft gegeneinander polemisiert), an Bultmann oder wiederum an Heidegger? Das Letztere ist das Wahrscheinlichste, wenn wir uns besinnen, dass genau zu dieser Zeit – die Zeit, in der die Vorlesungen gehalten wurden: 1935 – die Beziehung zwischen Heidegger und Jaspers aufgrund von Heideggers Nazismus sich zu verderben begonnen hatte. Eine ausführliche Darstellung dieser Beziehung findet sich in der Einleitung von Helmut Walter zu *Vernunft und Existenz* (http://www.virtusens.de/walther/n_kier.htm), auch in Reinhard Mehring, „Heidegger und Jaspers. Zerfall einer „Kampfgemeinschaft“ in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, Metzler, Stuttgart / Weimar, 2003, S. 337-42, und schliesslich in Dieter Thomä, „Das Spiel mit der Scham. Zum Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Karl Jaspers“ in: *Der Spiegel* 23 (4. Juni), Frankfurt, 1990. Anachronistisch wäre hier eine Kritik Jaspers’ an den normalen Anhängern des Existenzialismus zu sehen, wie in seinem Vortrag von 1951 „Was ist Existenzialismus?“. „Wenn ein Jüngling in Paris auffällig gekleidet ist, nicht arbeitet, sich erotische Zügellosigkeit erlaubt, im Café lebt und wunderliche Redensarten macht, sagt man, er sei Existentialist“. Jaspers, „Was ist Existenzialismus?“ in: *Aneignung und Polemik*, S. 497.

⁵⁵ Dieser Einfluss sei „grösser noch im allgemeinen Denken als im Fach der Philosophie“, sagt Jaspers (*Vernunft und Existenz*, S. 35). Es ist augenfällig eine problematische Aussage. Gewiss geht der Einfluss von Kierkegaard und Nietzsche über die Philosophie hinaus in die Theologie und die Literatur. Was meint Jaspers aber mit „im allgemeinen Denken“? Er meint, dass die Grundbegriffe der zu dieser Zeit (1935) gegenwärtigen deutschen Philosophie, auf Kierkegaard zurückgehen. Das ist eine unverkennbare Anspielung auf Heidegger (und seine Unterscheidung zwischen Philosophieren und Denken), der auch Leser von *Vernunft und Existenz* war (cf. Brief an Jaspers, 1. Juli 1935, Nr. 120). In dieser subtilen Kritik an Heidegger wird von mehr als einem Missverständnis gesprochen: „Es könnte

Nietzsches) Wirkung – dem obigen Zitat zufolge – für Jaspers „zersetzend“. Das sei aber nicht Kierkegaards Schuld, sondern derer, die Kierkegaards Ernst verliessen und seine Gründe für eine Fortsetzung der Reflexion zur Sophisterei machten. Dies, Missbrauch oder Anwendung, sei nur möglich, weil sie uns genug Freiheit gäben, um von ihnen zu nehmen, was wir brauchen, was jeder braucht. Jaspers scheint zu glauben, dass die von diesen Philosophen gegebene Interpretations-Freiheit zu einer Instrumentalisierung ihrer Zweideutigkeit führt, bzw. dass die Zweideutigkeit an uns haftet und uns verwirrt – im Fall Kierkegaard z.B.: „Es könnte sein, dass innerhalb der Theologie auch eine ungläubige Theologie sich mit den raffinierten kierkegaardschen Denkmitteln in dialektischen Paradoxien eine Weise der Glaubensaussagen herstellt, die es mit ihrem Verstande vereinbart, dass sie sich für christlich gläubig hält – es könnte sein, dass ein Philosophieren an der Hand Kierkegaards sich heimlich nährt von der christlichen Substanz, die es im Sprechen ignoriert“⁵⁶. Die grösste Gefahr besteht aber für Jaspers darin, sie (Kierkegaard und Nietzsche) nicht Ernst zu nehmen oder „ihnen zu verfallen“.

Diese Ausnahmen, diese geheimnisvollen Ausnahmen, seien nicht nur von uns missverstanden worden, sondern hätten sich auch selbst missverstanden, meint Jaspers: Kierkegaard und Nietzsche hatten den Drang, unbedingt etwas Neues zu tun, aber sie scheuten sich davor, sie wagten das nicht⁵⁷. Sie blieben beim Versuch, beim Möglichen, beim Vielleicht. „Die Unbereitschaft, Führer zu sein, bleibt ihrer Haltung eigen“⁵⁸; sie lebten voller Sehnsucht und ihre Taten beschränkten sich darauf, die Redlichkeit zu bewahren, da sie ja nicht handelten. Jaspers’ Beschreibung nach könnte man sie bis dahin Skeptiker (nach der *Apathie* in *Ataraxia*) nennen. Gegen Jaspers’ Haltung lässt sich sagen, dass das Schreiben

sein, dass Theologie wie Philosophie, wenn sie Kierkegaard folgen, sich irgendetwas Wesentliches verschleiern, um seine Begriffe und Formeln für die eigenen ganz anderen Zwecke zu verwenden“. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 36.

⁵⁶ *Vernunft und Existenz*, S. 36. Ist das eine Selbstkritik? Gerhard Knauss meint, dass der philosophische Apparat Kierkegaards den christlichen Hintergrund nicht durchschimmern lässt; in Bezug auf den Einfluss auf Jaspers trifft er einige Feststellungen: „Aus der ‚Seele‘ wird ‚Existenz‘, aus der ‚Gnade‘ wird ‚sich geschenkt werden‘, aus der ‚Erweckung‘ wird ‚zu sich selbst finden‘, aus dem ‚Offenbarwerden‘ wird [...] ‚Existenzerhellung‘, aus dem ‚Damaskus-Erlebnis‘ wird ‚Scheitern‘“. Jaspers habe aber den „ursprünglichen Inhalt der christlichen Existenzdialektik“ bewusst von Religion sozusagen gereinigt oder ausgelassen und die Überbleibsel würden für ihn keine Rolle spielen: „Jaspers überzeugt, dass die Strukturen der Kierkegaardschen Existenzdialektik auch unabhängig von Christentum gültig bleiben“, also auch für Nicht-Christen geeignet (Jasper war zeit seines Lebens konfessionslos). Cf. Gerhard Knauss, „Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers: Biographisches und Gedankliches“ in Andreas Cesana und Gregory J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit. Mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, S. 25-6.

⁵⁷ Diese Aussage ist im Falle Nietzsches ziemlich problematisch. Auch im Fall Kierkegaards. Es ist unklar, worauf Jaspers damit verweist. Polemik zu entfachen, ist nicht wenig zu wagen.

⁵⁸ *Vernunft und Existenz*, S. 35-6.

eine Art des Handelns ist. Sich nicht zu entscheiden ist andererseits auch ein Handeln. Noch mehr, man könnte mit Heidegger andeuten, dass wir zu viel gehandelt und zu wenig gedacht hätten. Jaspers fährt fort: Nur am Ende ihres Lebens, bereits verzweifelt, hätten sie einen gewaltigen Kampf riskiert. „Beide Angriffe [auf das Christentum] sind rein negative Aktionen, Taten der Wahrhaftigkeit, nicht des Aufbaus einer Welt“⁵⁹. Damit beginnt Jaspers zu tadeln: als sie handelten, handelten sie nicht bloss falsch, sondern auch „negativ“.

Jaspers kritisiert an Kierkegaard seine folgerichtige, doch „unvernünftige“ Einstellung zum Leben, seine „persönliche Wirklichkeit“. Kierkegaard habe sich das Leben – wenn das auch zu einer Steigerung seiner „poetischen“ Leistung geführt habe – mit einer negativen Haltung erschwert⁶⁰: „Die Last des Nein legte sich auf Kierkegaards Leben: Seine Verlobung löste er auf, die Ehe war ihm verwehrt – Kierkegaard selbst trotz zahlreicher Deutungen im Grunde unbegreiflich –, aber der Getrennten blieb er treu auf einzige Weise. – Er ergriff keinen Beruf; jedesmal, wenn er, der die Examina längst gemacht hatte, Pfarrer werden wollte, war etwas dagegen, das es ihm verwehrte“⁶¹. Kierkegaard habe geschrieben, gedacht, aber, meint Jaspers, zu sein und zu handeln seien ihm unbekannt gewesen. Paradoxerweise anerkennt Kierkegaard ein Primat des Handels: Eine Dichterexistenz oder eine Theoretikerexistenz ist für ihn eine Sünde, denn man dichtet und spekuliert, aber dadurch vergisst man zu sein. Man kann sich Theodizeen ausdenken, mit dem Glauben beschäftigen, Kierkegaard hingegen geht es um den Glauben, der sich in Taten zeigt. Sünde ist für ihn, „dass man Glaube denkt, anstatt der Glaube zu sein“⁶². Daher seine innere Unzufriedenheit. Jaspers ist hier ein strenger Richter, der keine Nachsicht kennt: Kierkegaards Taten sind für ihn unzulänglich. Jaspers hat eine andere Konzeption des Handelns und deshalb verurteilt er Kierkegaards Position. Nur zu seiner negativen Haltung sei Kierkegaard entschlossen gewesen, bei ihm bleibe alles in der Gestalt der Möglichkeit (das ästhetische Leben, die Ehe, die Religiosität) und eine Verwirklichung sei für ihn eine Art Selbstmord, „denn nirgends in der Welt ist ihm Boden. Das Bewusstsein der totalen Sündhaftigkeit und das totale Leiden im Ausgeschlossensein von allem, was in der Welt gilt, sind ihm die Kennzeichen der Wahrheit, die im Glauben an den Gottmenschen liegt. Der Gottmensch aber ist seinerseits wiederum

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ „Die Selbstinterpretation seiner Aufgabe kennzeichnet diese einerseits negativ: Er sei kein Lehrer, kein Philosoph, kein Theologe, kein Professor, kein Reformator, kein Verkündiger des Christentums, kein Prophet, kein Apostel, sei ohne Vollmacht und ohne Autorität – andererseits positiv: Er wolle aufmerksam machen, sei ein Polizeispion, durch den jeder, der auf ihn reagiere, sich selber enthülle – er wirke nur für Redlichkeit“. Jaspers (1955), S. 314.

⁶¹ Jaspers (1951), S. 301.

⁶² Idem, S. 302.

Ärgernis und Torheit für jede Vernunft in der Welt“⁶³. Fassen wir zusammen: Kierkegaard ist fürs Handeln, sein Handeln ist aber für Jaspers durchweg negativ, weil Kierkegaard Leiden und Lebenssinn verbindet. Während Kierkegaard alles in seinem Leben als Gotteswerk und Gotteswerkzeug sieht, sieht Jaspers in Kierkegaard ein misslungenes Leben, weil dieser nichts ausser seiner Schriftstellerei verwirklicht hat: nicht den Beruf Pfarrer, nicht die in *Entweder-Oder* gepriesene Ehe... Kern des Problems ist für Jaspers Kierkegaards unendliche Reflexion, denn Jaspers' Diagnose zufolge führt sie zum Nihilismus (ohne Entscheidung werde die Freiheit zunichte – keine Verwirklichung)⁶⁴. Wir haben uns vorher für Kierkegaards Ansicht ausgesprochen; wir sagten, dass Kierkegaard die Redlichkeit ernst nimmt, der Konsequenzen ungeachtet. Jaspers hat entweder eine andere Meinung oder er nimmt die Radikalität von Kierkegaards Vorhaben nicht ernst. Jaspers behauptet mit seiner Haltung indirekt, dass Kierkegaard zwischen der Gewissheit des religiösen Handelns und dem ästhetischen Nicht-Wählen vor dem Leben schwankt.

Kierkegaard ist ein armer Teufel, der sich jedes Glück dieser Welt verbot, suggeriert Jaspers. *Obwohl sich Kierkegaards Krankheit, wie oben gezeigt, als vorteilhaft erwiesen hat und – von einer erkenntnistheoretischen Perspektive aus – für Jaspers kein Hindernis darstellt, pathologisiert er Kierkegaards moralische Haltung. Also sind für Jaspers Kierkegaards logische Schlüsse weder falsch noch Anzeichen einer Krankheit. Kierkegaards Handeln dagegen scheint permeabel bezüglich Kritik*; Kierkegaard ist für Jaspers als persönliches Vorbild unbrauchbar, ausser für eine Diagnose der psychischen Konstitution, sprich als Patient. (Denkt Jaspers an einer Art Kierkegaard-Komplex?) So verliert Kierkegaard seine moralische Autonomie und seinen Glauben, der von seinem Handeln nicht abzuspalten ist; sein Glaube wird pathologisiert: „Ist das alles bei Kierkegaard der echte Glaube des Neuen Testaments oder Folge einer unüberwindbaren Konstitution, einer Krankheit, eines Nichtkönnens? Es sei wahrscheinlich, dass Kierkegaard geisteskrank war. Aber das Erstaunliche ist, dass, wenn er es war, er dieses Kranksein übersetzt hat in Sinn, in jenen Sinn, der in dem Christentum des Neuen Testaments, wie er es auffasste, Ursprung und Ziel hat“⁶⁵. Das Nichtseinsgefühl führe zur Idee, eine Ausnahme zu sein, damit man etwas den

⁶³ Jaspers (1955), S. 315.

⁶⁴ „Die Reflexion ist nicht in sich zu erschöpfen, nicht durch sich selbst aufzuhalten. Sie ist treulos, denn sie verhindert jede Entscheidung; sie ist nicht fertig und kann am Ende ‚dialektisches Geschwätz‘ werden: so heisst sie ihm auch das Gift der Reflexion [...]. Alles kann der Reflexion immer auch noch etwas Anderes bedeuten. Diese Situation vermag einerseits die Sophistik des Daseins und vermag der existenzlose Ästhetiker, der alles nur immer auf neue Weise interessant geniessen will, zu nutzen: wenn er einen noch so entscheidenden Schritt tut, so behält er sich doch die Möglichkeit vor, die Sache so zu deuten, dass mit einem Schlage alles verändert ist“. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 21.

⁶⁵ Jaspers (1955) S. 316.

anderen zu sagen hat⁶⁶. Kierkegaard habe sich also getäuscht; Jaspers macht aus Kierkegaards Überzeugungen Symptome. Aber Kierkegaard selbst betrachtete die Möglichkeit einer Selbsttäuschung, weil er immer zweifelnd gegenüber „Gottes Zeichen“ gewesen ist. Er nennt sich nicht Christ, es fehlt ihm oft der Glaube, und er will, wie oft wiederholt, ohne Autorität sprechen. Trotzdem sieht er sich – da hat Jaspers recht – als Märtyrer. Mit Kierkegaard gewinne man nie Boden, da ist Jaspers radikal: weder Märtyrer zu werden noch dem credo qui absurdum zu folgen, können als Sinn erfasst werden: „Trügerisch ist eine Existenzphilosophie, die weiss und lehrt, was das Leben tragen soll. Trügerisch ist ein christlicher Glaube, wenn er als Absurdität die Vernunft niederschlägt“⁶⁷. Jaspers’ Auffassung der Religion ist weit davon entfernt, etwas Unbequemes zu sein. Kierkegaards Position ist ihm zu irrational und abträglich fürs Leben, als dass man sie akzeptieren könnte... falls man sie überhaupt richtig verstanden hat.

Lob und Kritik vonseiten Jaspers finden ihre Grenzen in der Verständlichkeit Kierkegaards Absichten: „Wer Kierkegaard eigentlich war, was er sagen wollte, das weiss, meine ich, niemand“⁶⁸. Man könne ihn weder als Person noch als Philosoph fixieren, einordnen, etikettieren, ohne alles zu vereinfachen, zu vulgarisieren. Er sei krank, und diszipliniert und konsequent, je nachdem. „Man gelangt nicht zu einer wissbaren Philosophie, mit der man leben mag, und nicht zu einem Mensch, bei dem man gleichsam sich geborgen fühlt [...] Er kann und will keine Lehre geben, er kann und will kein Schicksalsgefährte sein weder für eine andere Ausnahme, noch für die, die in der allgemeinen Ordnung leben“⁶⁹. Es sei folglich falsch Kierkegaard für den Gründer einer Doktrin zu halten, sei es die Existenzphilosophie, sei es die dialektische Theologie; darum behauptet Jaspers: „Philosophen scheiden das Christliche aus und meinen, ohne dieses eine Lehre bei

⁶⁶ „Wenn Kierkegaard die erste grossartige Diagnose des Zeitalters, in dem wir leben, gestellt hat, so war wesentlich, dass das bei ihm nicht kritische Betrachtung war, sondern die in seinem Leiden der Bodenlosigkeit verwirklichte Erfahrung [...] So vermochte er das Nichtsein, das er selber war, in schwebender Ungewissheit mit Leidenschaft zu begreifen als die ‚Ausnahme‘, zu der Gott ihn bestimmt hat, um der gegenwärtigen Welt indirekt anzuzeigen, was sie ist“. Jaspers (1955), S. 316-7.

⁶⁷ Ibidem. Es ist schon merkwürdig, dass Jaspers’ Kritiken darauf zielen, dass Existenzialismus und dialektische Theologie Kierkegaard falsch deuten, indem sie ihn zerteilen und unvollständig aufnehmen. Jaspers wurde genau aus diesen Gründen Zielscheibe von Adornos Kritiken, wie wir am Ende des Kapitels zeigen werden. Ein solches Verfahren kann leicht gerechtfertigt werden: Wenn ein System beim Dänen unmöglich ist, ist es zulässig zu nehmen, was man braucht; andererseits ist die Ausnahme nicht nachzuahmen. Merkwürdig ist auch die Interpretation, die Jaspers vom Existenzialismus vornimmt. Dieser Vorwurf passt keinem Existenzphilosophen. Gegen wen äussert sich Jaspers? Die Konstatierung der Existenz, Beständigkeit und Unvermeidlichkeit des Absurden ist keineswegs seine Verherrlichung.

⁶⁸ Jaspers (1964), S. 322.

⁶⁹ Jaspers (1955), S. 319.

Kierkegaard zu finden [...] Theologen scheiden Kierkegaards radikalen Angriff auf die Kirche und seine Auffassung des neutestamentlichen Christentums aus“⁷⁰.

Jaspers versucht unparteiisch zu sein, aber am Ende erreicht er nur die Ambivalenz. Kierkegaard wird gelobt für seine Redlichkeit, für seine Folgerichtigkeit, hingegen aber kritisiert, weil seine Redlichkeit keine Grenzen kennt und „schlechte“ Auswirkungen hat und zudem zu keinerlei Erfolg führt. Er wird als krank bezeichnet und die positiven Aspekte der Krankheit werden erläutert. Sogar seine Unabhängigkeit von ihr wird hervorgehoben, danach jedoch seine Auffassung vom Glauben als Folge der Krankheit verschmäht. Jaspers preist ihn als Ausnahme in diesem Jahrhundert, zugleich deutet er sein Ausnahmesein nicht nur als Folge der Krankheit, sondern auch als krank. Gesprochen wird über seinen grossen Einfluss im 20. Jahrhundert, auch aber über seine einseitige Rezeption (als ob die Kritiken von Jaspers selbst nicht zu einer partiellen Übernahme von Kierkegaard verpflichten würden angesichts der vielen Mängel dessen „Lehre“). Nach all dem Lob und den Kritiken, nach all den Warnungen vor Missdeutungen, sagt Jaspers noch, dass eigentlich niemand weiss, was Kierkegaard wirklich sagen wollte. Eine Sache steht aber fest: Kierkegaard soll kein Vorbild sein. Vielleicht findet Jaspers’ Ambivalenz und Kritik von Kierkegaards Lebensweise seinen Ursprung in der Vorsicht des Ersteren: Es soll ein grosses Risiko sein, Kierkegaard einerseits nicht Ernst zu nehmen, doch andererseits Kierkegaard zu verfallen. Er wählte also etwas dazwischen.

1.1.2. Philosophie: Kierkegaard, der Existenzphilosoph.

Wir haben bisher die Ansichten von Jaspers über Kierkegaards Leben dargelegt und kommentiert und auf das von Jaspers aufgrund „negativer Haltungen“ seitens Kierkegaard gefällte Urteil hingewiesen. Aber Jaspers lässt Kierkegaard nicht bei exogenen Perspektiven bewenden, er interessiert sich nicht nur für Kierkegaards Handeln und Leben, sondern auch für den Inhalt seiner philosophischen Gedanken. In diesem Teil wird Jaspers’ Verständnis von Kierkegaards Philosophie besprochen.

Es ist ostensibel, dass Kierkegaard von Belang für Jaspers’ Einstellung ist, obwohl er ihm, wie zu Beginn gesagt, keine grosse Arbeit gewidmet hat. Kierkegaard ist in Jaspers philosophischen Arbeiten fast omnipräsent: In *Psychologie der Weltanschauungen* ist es das

⁷⁰ Idem, S. 320.

Kapitel „das Referat Kierkegaards“, in *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* wird er oft erwähnt, in den Vorlesungen von 1935, *Vernunft und Existenz*, wird er zusammen mit Nietzsche Objekt expliziter Behandlung, in *Die grossen Philosophen*, nicht im ersten Band (1957), sondern in den anderen zwei Bänden – herausgegeben von Hans Saner, Direktor von Jaspers' philosophischem Nachlass (1981) –, wird von Jaspers Kierkegaards Leben und Werk hervorragend dargestellt, leider unvollständig. Obzwar Kierkegaards Darstellung sehr detailliert in den Punkten ist, die erörtert wurden⁷¹, lässt sie – verglichen mit dem Plan der Vorlesung 1958/9 – viele wichtige Themen beiseite. Alles in Allem sind *Die grossen Philosophen* für uns eine unverzichtbare Quelle. Ein Glück, dass Saner die Unmenge Notizen über und von Kierkegaard aus Jaspers' Archiv gut hat zusammentragen können⁷².

Obschon Jaspers Kierkegaards Lebensweise, Radikalität und Glauben tadelt, und vielleicht nicht ernst nimmt, weil ihm die Idee einer das Leben leitenden Offenbarung fremd ist, verhält es sich anders mit der Philosophie: Jaspers schätzte Kierkegaards philosophische Ideen, sie waren fruchtbar für sein eigenes Werk – und das war nur möglich, weil Kierkegaard ernst genommen wurde (wieder die Ambivalenz).

1.1.2.1. Kierkegaards Rolle in der Geschichte der Philosophie

Mit einem Denker wie Kierkegaard, Feind der direkten Mitteilung, der Systematisierung, der grauen Theorie, muss man sein Vorhaben rechtfertigen, d.h. man muss klar darlegen, was man mit Kierkegaard philosophisch anfangen will und darf. Die Frage erweist sich als wichtig, denn Kierkegaards Auffassungen können sich allen Begründungsversuchen entziehen.

Über Kierkegaard zu dozieren ist fast ein Widerspruch, meint Jaspers. Kierkegaard hat sich nicht nur gegen die Mode⁷³, sondern auch gegen die Professoren ausgesprochen, obschon

⁷¹ Drei Bücher waren geplant. Nur das Buch „Leben und Werke“ ist „vollständig“. Vom Zweiten, „Denkweise, Fragenstellungen, Themata“, ist ein Kapitel fast fertig; die übrigen sieben fehlen. Vom dritten Buch „Gesamtauffassung der Erscheinung Kierkegaards“ ist nichts vorhanden. Während dieser Text organisch aufgebaut ist und 60 Seiten hat, machen die Texte des dritten Bandes (*Die grossen Philosophen. Nachlass II*) etwa das Doppelte aus.

⁷² „Das Material stammt vorwiegend aus Lehrveranstaltungen und ist, als Vorlage für den freien Vortrag, nur zum Teil ausformuliert. Es besteht häufig aus thematisch geordneten Exzerpten und Zitaten, Notizen aphoristischer und programmatischer Art, wenigen ausführlichen Skizzen (etwa als einleitende oder zusammenfassende Bemerkungen) und schliesslich einigen in der Struktur differenzierten Einwüfen zu monographischen Themen“. „Anmerkung des Herausgebers“ (Hans Saner) in: Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, Piper & Co., München / Zürich, 1981, S. 764.

⁷³ „Wenn es Mode wird meine Bücher zu lesen, so bin ich missverstanden“. Jaspers' Zitat von Kierkegaard in *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 416.

er wusste, dass sein Legat in deren Händen bleiben sollte⁷⁴. Was hat er eigentlich gegen die Professoren? Teilt Kierkegaard Platos und Schopenhauers Befangenheit gegenüber den Professoren? Für Kierkegaard macht die bloße theoretische Haltung die Professoren dumpf und apathisch: „Nicht leiden, sondern die Leiden studieren ist seine Sache. So lebt er von den Leiden der Herrlichen. Aber schlimmer: er stiehlt ihnen den Ernst ihres Lebens, er stiehlt ihnen diese Wirkung, indem er die Leiden anderer als interessantes Wissen serviert“⁷⁵. Kurz gefasst, die Professoren töten die Leidenschaft und damit den Ernst der Sache. Anders als Schopenhauer stellt Kierkegaard nicht die Fähigkeiten der Professoren in Frage dasjenige zu lehren, was sie wissen oder zu wissen glauben – welches ohnehin, Schopenhauer nach, nicht viel sei (denn könne ein kleines Gehirn ein wirkliches Wissen von alledem enthalten?). Die zweite Kritik von Kierkegaard in diesem Punkt wäre, dass die Erwerbung des umfassenden Wissens, über das Professoren verfügen, nur möglich durch das System sei, welches eine Vereinfachung des wirklichen Lebens sei. Die Kritiken ergänzen einander: Vereinfachung des wirklichen Lebens und Verlust der Ernsthaftigkeit sind die Folgen des Systems.

Diesen Erwiderungen versucht Jaspers zu entgehen. Professoren seien wichtig nicht nur, um das Wissen zu überliefern; sie seien auch oft Philosophen ersten Ranges: Kant, Weber und Nietzsche seien Professoren gewesen und Kierkegaard seinerseits habe auch die Möglichkeit erwogen, Professor zu werden⁷⁶. Ausserdem, fügt Jaspers hinzu, wenn Kierkegaard als Schriftsteller in die Öffentlichkeit trat, „muss er es sich gefallen lassen, öffentlich aufgefasst, analysiert, angeeignet, beurteilt zu werden. [...] Er selber hat bis zuletzt gesagt: er wolle nur aufmerksam machen“⁷⁷. So löst Jaspers die möglichen Einwände gegen seinen Versuch auf, Kierkegaard zu deuten. Er macht aber klar, worauf er abzielt. Weder Kierkegaard nachzuahmen (das sei lächerlich), noch ihn in ein Vorbild zu verwandeln (das sei naiv; jeder Einzelne nehme von ihm, was er brauche), noch seine Gedanken zu systematisieren (das sei bisher unmöglich gewesen), beabsichtige er mit seiner Interpretation. Man kann sich aber fragen, ob dies möglich und legitim ist, ob das Ergebnis nicht ein fragmentarisches, sogar falsches Bild von Kierkegaard ist. Wie auch immer, Jaspers geht vorsichtig vor: für ihn gibt es keinen Grund, warum Unverständliches und auch Gefahren in Kierkegaards Denken (und Glauben) nicht abgelehnt werden sollten.

⁷⁴ „Doch auch dieses gehört mit zu meinem Leiden, das zu wissen und so ganz ruhig in meinem Streben fortzufahren,... dessen Ausbeute in einem Sinn der ‚Professor‘ erben soll“. Kierkegaard zitiert von Jaspers. Ibidem.

⁷⁵ Idem, S. 417.

⁷⁶ Jaspers' Quelle: „Rasmus Nielsen, 1809-1884; dänischer Prof. der Philosophie und Bekannter Kierkegaards“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*. S. 768, Anmerkung 2.

⁷⁷ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 417. Ausserdem sind einige „Gedankengruppen“ referierbar, obschon man da nicht von einer Lehre sprechen darf.

Die historischen Forschungen über Kierkegaard, meint Jaspers, sind gelungen und man hat ein Categoriesystem für die Pseudonyme entdeckt (etwa ein „System“ für jedes Pseudonym, denn manche Pseudonyme tauchen wieder auf)⁷⁸, trotzdem sei es nach wie vor nicht möglich, sich Kierkegaard im Ganzen – nicht mal in diesen begrenzten Hinsichten – anzueignen und deshalb trachte er, Jaspers, nicht danach über Kierkegaard zu dozieren, sondern nach „einer Interpretation zum Zweck der Reproduktion von Denkbewegungen, die selber nicht als Inhalt zu dozieren, aber im Mittun des Denkens zu wiederholen sind“⁷⁹. Jaspers versucht eine Vergegenwärtigung der existenziellen Bewegungen von Kierkegaards Dialektik, das heisst bei Kierkegaards Entscheidungen, Themen und Entwicklungen einen roten Faden zu finden. Leider blieben bei Jaspers sowohl die meisterhafte Präsentation als auch seine Feinplanung unvollständig.

Kierkegaards Stelle in der Philosophie hat für Jaspers, wie wir bereits gezeigt haben, mehrere Berührungspunkte mit Nietzsche. In *Vernunft und Existenz* (1935) werden Kierkegaard und Nietzsche verglichen; da scheut Jaspers kein Lob für diejenigen, welche die „heutige Situation“ erklären und irgendwie bestimmen. Gewiss hat keiner irgendeinen Einfluss auf den anderen ausgeübt, aber sie sind für Jaspers verwandt, im Gedanken verwandt⁸⁰ und haben dieselbe Einstellung gegenüber der Philosophie: sie bieten weder eine Grundposition, noch ein Weltbild; sie würden eine „neue *denkende Gesamthaltung* des Menschen im Medium unendlicher Reflexion“⁸¹ bieten, und das ist alles⁸². Eine Lehre bieten sie – aus Redlichkeit – nicht und diese sei auch nicht aus ihren Schriften zu entnehmen, weil

⁷⁸ So Climacus und Anti-Climacus: *Philosophischen Brosamen* und *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brosamen* bzw. *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*.

⁷⁹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 419.

⁸⁰ Nach Jaspers ähneln ihre Lebensbedingungen und Gesinnung sich: einsam, früh sterbend, christlich erzogen, ohne Amt, ohne Frau, ohne dauerhaften Erfolg, zeit ihres Lebens ohne Anhänger, fühlen sie sich als Ausnahmen, aus Vorsehung oder Zufall für die anderen geopfert, getrennt von der klassischen Philosophie und werden eher als Dichter eingeschätzt – wenn überhaupt. Einfachheit im Ausdruck, Ernst trotz des Spielerischen der Sprache, des Ästhetischen, innerer Ansporn zu den Ursprüngen zurückzukehren, seien die griechisch (vorsokratisch) oder christlich (neutestamentlich) verstanden, sind weitere gemeinsame Kennzeichen. Dass Nietzsche „gottlos“ ist, ist für Jaspers nicht das Ende der Parallele: Hinter der Ungläubigkeit lebt der Glaube und hinter dem absurden Glauben lebt ein Ungläubiger. „Beide stehen in der gleichen Dialektik“. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Piper & Co., München, 1960, S. 27.

⁸¹ *Vernunft und Existenz*, S. 15.

⁸² Merkwürdig ist, dass die unendliche Reflexion, welche bisher – wenn auch als Ausdruck der Ehrlichkeit – fast ausschliesslich negativ von Jaspers dargestellt, auch als die grosse Errungenschaft dieser Denker hervorgehoben wird. Die angebliche Zweideutigkeit lässt sich aber lösen. Der Wert der unendlichen Reflexion (also auch von Kierkegaard und Nietzsche) liegt darin, dass sie uns zu unseren Grenzen führt, wovon aus ein neuer Anfang für das Philosophieren möglich ist. Cf. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 42. Im Allgemeinen ist für Jaspers jede Ambivalenz in Bezug auf Kierkegaard und Nietzsche gerechtfertigt. Cf. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 38.

die indirekte Mitteilung in ihnen herrsche. Kierkegaard und Nietzsche würden den Sinn für das Unvernünftige erwecken, welches sich nicht unter der mächtigen Vernunft subsumieren lasse⁸³. Nach Jaspers überlebt das Unvernünftige unerbittlich in jeder Philosophie; das Unvernünftige behalte immer gegenüber jeder Philosophie – sogar gegenüber der Philosophie mit den höchsten rationalen Ansprüchen – eine letzte Bastion, sei es der Wille, die Materie, der Zufall, das Glück... was auch immer. Wenn das gültig ist für jede Philosophie, worin besteht die Besonderheit der Botschaft von Kierkegaard und Nietzsche?

Kierkegaards und Nietzsches Philosophie würden uns anders als die klassische Philosophie scheinen, Jaspers betont das mehrmals: von Parmenides bis Hegel habe die traditionelle Philosophie gewährt⁸⁴. Kierkegaard und Nietzsche seien der unvermeidliche nächste Schritt, welchen niemand sonst zu tun gewagt habe. Sie bleiben fast ungehört in ihrer Zeit, aber wir sehen klar ihre Wirkung und Rolle in der Geschichte der Philosophie⁸⁵. Sie seien eine Reaktion auf die Reduktion, die der Deutsche Idealismus versucht habe: die Versöhnung; sie dehnten im Gegenzug die Vernunft aus. Das klingt zunächst widersprüchlich, aber Jaspers hat gute Gründe, so zu sprechen. Das Vernünftige lasse sich nur mit dem Nichtvernünftigen denken. „Dem Philosophieren eignet das Streben: das Unvernünftige und Widervernünftige aufzufangen“⁸⁶, aber das sei nicht möglich und umgekehrt, auch nicht der Angriff gegen die Vernunft erlösche das Minimum von Vernünftigkeit⁸⁷. Kierkegaards und Nietzsches Kritiken an die Vernunft stammen aus dem Wunsch, sich andere Weisen der Vernünftigkeit grenzenlos anzueignen und nicht aus einer

⁸³ Hier spricht Jaspers von Vernunft im allgemeinen Sinne, noch nicht von der Vernunft als einer ausgezeichneten Weise des Umgreifenden, welche als Band aller Weisen des Umgreifenden dienen kann. Jaspers erkennt, dass der Begriff Vernunft vieldeutig ist, und dass dasjenige, welches Kierkegaard und Nietzsche unter Vernunft verstanden, noch zu erörtern ist. Existenz heisst bestimmt auch nicht dasselbe für Jaspers und Kierkegaard. Jaspers hat sich sehr darum bemüht, das Konzept Existenz begreiflich zu machen und von „ähnlichen“ Erscheinungen wie Dasein und Geist zu trennen.

⁸⁴ „So kann die grosse Geschichte der abendländischen Philosophie von Parmenides und Heraklit bis zu Hegel wie eine durchgehende Einheit erscheinen. Ihre grossen Gestalten werden noch heute in der Überlieferung bewahrt und gegen den Zerfall des philosophischen Denkens als das wahre Heil der Philosophie wiedererweckt“. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 11. In *Die grossen Philosophen. Nachlass I* fügt er Goethe zu Hegel als Abschluss der Epoche hinzu.

⁸⁵ Kierkegaard und Nietzsche würden die klassische Philosophie nicht vollenden, sie wären kein Gipfel davon. „Sie fühlen sich nicht als positiver Ausdruck ihres Zeitalters; sie drücken vielmehr *negativ* durch ihr Sein aus, was es ist: das von ihnen schlechthin verworfene, im Verfall durchschaute Zeitalter. Ihre Aufgabe scheint zu sein, die *Erfahrung dieses Zeitalters* im eigenen Wesen zu *Ende* zu vollziehen, seine Wirklichkeit selbst vollkommen zu sein, um sie zu überwinden. Es gelingt ihnen zunächst ungewollt, dann bewusst dadurch, dass sie nicht Repräsentanten ihrer Zeit, sondern die Anstoss und Ärgernis erweckende *Ausnahme* sind“. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 18.

⁸⁶ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 7-8.

⁸⁷ „Ihr Wesen [der Vernunft] scheint das *Allgemeine*, das, was zu Gesetz und Ordnung treibt oder diese ist. Aber sie selbst berührt gerade deren Verletzung noch als eine Möglichkeit der Existenz“. Idem, S. 59.

blossen „Gefühlsphilosophie“, meint Jaspers⁸⁸. Der Antrieb der Philosophie sei also, Vernunft zu gewinnen.

Welche Rolle spielten Kierkegaards und Nietzsches Leistungen für Jaspers? Kierkegaard und Nietzsche hätten die „Autoritäten“ nicht mehr verehrt, den Optimismus, diese Vertrauensseligkeit in die Vernunft gebrochen, den alten Worten einen neuen Sinn gegeben, das uns selbstverständlich Gewordene erforscht, ohne es zu fürchten, und dadurch die heutige Situation bestimmt. 1935 stellt Jaspers Kierkegaard neben Nietzsche⁸⁹. In späteren Schriften werden Pascal und Lessing sich dazu gesellen und eine Gruppe bilden, welche Jaspers „die grossen Erwecker“ nennen wird⁹⁰. So erstellt Jaspers ein neues Modell für das Verständnis der Philosophie, nicht bloss historisch oder nach Perioden und auch nicht nach den altertümlichen Kategorien: Idealisten und Materialisten. In Jaspers' Anordnung der Philosophen, gibt es die massgebenden Menschen, die fortzeugenden Gründer des Philosophierens, die aus dem Ursprung denkenden Metaphysiker, die Systematiker, usw. und eben, die grossen Erwecker. Die gemeinsamen Merkmale dieser letzten Gruppe, der Kierkegaard angehört, sind folgende: „Der Typus ist auf dem Boden des Christentums erwachsen. Im Christentum entsteht er erst mit dem Durchbruch der modernen Wissenschaft und Welterfahrung in der Zeit der kolonialen, wirtschaftlichen und politischen Expansion Europas“⁹¹. Sie haben, behauptet Jaspers, keine Lehre⁹², keine Partei, aber mit ihren Ideen erzeugen sie Unruhe, indem sie Wissen und Glauben in Frage stellen, indem sie Wissen und Glauben trennen. Im Kampf seien sie polemisch und „dramatisch“⁹³, aber sie möchten nicht ins Bodenlose fallen, sie schrecken vor dem Nichts zurück. Das klingt fast wie ein Vorwurf, als ob sie noch radikaler hätten sein sollen. Jedenfalls hindert dies Jaspers nicht, wie wir vorher sahen, sie Nihilisten zu nennen (dies gilt jedoch nicht für Lessing und Pascal).

⁸⁸ Idem, S. 14.

⁸⁹ „Die Zusammenschau von Kierkegaard und Nietzsche bestimmt einen grossen Teil der Kierkegaard-Literatur dieser Jahre. Als Beispiel für viele kann neben E. Troelsch auch Karl Jaspers gelten. Bereits in seiner Schrift *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) behandelt er unter der Überschrift ‚Grenzsituationen im Leben des Geistes‘ beide Denker in einer Zusammenschau und 1930 führt er die Existenzphilosophie grundlegend auf ihren Einfluss zurück (vgl. Ders., *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlin (1931) ⁵1932, 12.15. 160-164)“. Matthias Wilke. *Die Kierkegaard-Rezeption Emmanuel Hirschs*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, S. 65, Fussnote 18.

⁹⁰ Erwecker aber nicht Wachender: „Sie wollen erwecken, können aber nicht die Wachheit erfüllen. Ihr Infragestellen appelliert, aber lässt trotz gegenteiligen Scheins die bestimmte Forderung ausbleiben“. Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, Piper & Co., München / Zürich, 1981, S. 267. Erwecker aber nicht Verkünder: sonst lenken sie uns „in Absurditäten, Gewaltsamkeit, Unmenschlichkeiten, sei es in Positionen endlicher Absolutheit, sei es in die Bewegung des endlosen Nichts“. Idem S. 271.

⁹¹ Idem S. 264.

⁹² „Keine Lehre als gültigen und festgehaltenen Entwurf des Ganzen“ ist hier gemeint. Idem, S. 266.

⁹³ Daher kling es wie ein Vorwurf: „Sie finden und erfinden ihre Gegner“. Ibidem.

Das Denken der grossen Erwecker, meint Jaspers, sei dialogisch und dialektisch, nicht vollendet, nicht vollendbar und nicht festlegbar, da sie immer neue „verführerische“ Gestalten und Perspektiven suchten; das theoretische Ziel sei ihnen egal, wichtig sei ihnen die Praxis, die – wie Jaspers sie bezeichnet – „existenzielle Wirklichkeit“⁹⁴, ohne dass sie schlicht eine neue Anthropologie bildeten. Eigentümlich ist, dass der Primat der Praxis, Jaspers gemäss, nicht erfüllt werden konnte. Der Versuch aber bringe die Erwecker, ihre Gesundheit überlastend⁹⁵, zur Grenze der Vernunft und deswegen seien sie – trotz scheinbarer durchsichtiger Lesbarkeit ihrer dichterischen Sprache – schwer zu verstehen, leicht misszuverstehen. Fassen wir zusammen: *Diese Denker sind „gegen“ die Vernunft auf dreifache Art: gegen die blossе Theorie in pro des, auch wenn gequälten, Lebens, gegen den Reduktionismus einer allmächtigen Vernunft und des Systems, und gegen die direkte Mitteilung – was das Dichterische in ihnen rechtfertigt*. Mögen die grossen Erwecker wichtig sein und ihre Haltung notwendig in der Philosophie, Jaspers macht ihnen den angeblichen negativen Hang zur Zerstörung, ohne konstruktive Folge oder Ausweg, zum Vorwurf: „Die Zerstörung des falschen Anspruchs des Allgemeinen lässt uns ins Bodenlose fallen, wenn wir auch das Wirkliche selbst als ein Allgemeines fassen wollten. Das Geschichtliche aber, wo immer es wirklich ist, wird von einem seine Grenzen überschreitenden Denken fälschlich wieder als ein Allgemeines, nämlich Allgemeingültiges ausgesprochen und behauptet“⁹⁶. Das Geschichtliche – die Wirklichkeit ist geschichtlich, die Existenz ist geschichtlich – ist für Jaspers denkbar, aber nicht zu erschöpfen im Allgemeinen, darum findet man bei den Erweckern keine Lehre, jedoch „einen“ Weg, der sich fast im Unendlichen verliert.

1.1.2.2. Kierkegaard vs. System

Wir haben bereits gesehen, in welcher Hinsicht nach Jaspers Kierkegaard und Nietzsche die Vernunft attackieren. Der Ort, von dem aus die Vernunft angegriffen wird, ist die Existenz. Was heisst das? Die Vernunft wurde schon oft von verschiedenen Seiten attackiert, aber dieses Mal sind nicht Religion, Gefühle oder Tradition die Widersacher, sondern die Existenz. Was heisst hier Existenz? Was heisst eigentlich für Jaspers Vernunft? Was heisst hier *Vernunft und Existenz*⁹⁷, der Titel dieser Vorlesungen, die in den Niederlanden gehalten

⁹⁴ Deshalb kann man sagen, dass sie den Skeptikern der Antike nicht ähneln. Sie sind nicht nur weit weg von einer Sucht nach *ataraxia*, sondern auch von einer blossen Widerlegung der Vernunft, denn sie bestreiten nicht die Vernunft mit rationellen Argumenten, sondern aus einem anderen Gesichtspunkt.

⁹⁵ Krank, brüchig, erschüttert, früh sterbend sind die Beiworte, die Jaspers benutzt, um Kierkegaards physischen und psychischen Zustand zu schildern.

⁹⁶ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, Piper & Co., München / Zürich, 1981, S. 268.

wurden?⁹⁸ Eine Definition von diesen Begriffen ist unmöglich. Jaspers macht eine Anordnung, um diese Begriffe von Ähnlichen abzugrenzen; darauf kommen wir erst im zweiten Teil dieser Arbeit (1.2) zurück. Begnügen wir uns zunächst mit folgender Anmerkung: Existenz ist Selbstsein, genauer gesagt Seinkönnen, welches entscheiden muss; als Wahrheit ist Verwirklichung, als Unwahrheit Verlorensein des Selbst. In Bezug auf die Vernunft ist Jaspers nur deutlich, wenn es darum geht, seine eigene Theorie darzustellen, nicht so wenn er von Kierkegaards „Angriff“ spricht, dann spricht er von Vernunft *sensu lato*. Da geht die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand verloren und die Kritiken von Kierkegaard gegen die Allgemeinheit (also auch gegen den Drang zur Einheit) und Universalität werden willkommen geheissen.

Nietzsche und Kierkegaard hätten sich, ohne vernunftfeindlich zu werden, gegen die „blosse“ Vernunft (vielleicht meint Jaspers damit „Verstand“) ausgesprochen – das war der Grund ihrer Kritik an Professoren, Philosophen und Systemen –, sie hätten hingegen „alle Weisen der Vernünftigkeit sich grenzenlos anzueignen versucht“⁹⁹. Wissen sei für sie, sagt Jaspers, Auslegung, aber die Bewegung der Auslegung kann unermüdlich sein, wie die Reflexion. Jede Auslegung ist unvollständig und drängt dazu, weiter zu gehen, meint Jaspers. Die Verwendung von Pseudonymen bei Kierkegaard, die Betonung des „für wen ich schreibe“¹⁰⁰ und der Wert, der die indirekte Mitteilung für Kierkegaard hat (die indirekte Mitteilung ist eine Mitteilung, bei der die Botschaft anstatt einer Auskunft einen perlokutionären Akt erzielt, dessen Inhalt aber leer oder frei bleibt; dazu später mehr), verstehen sich auch als Teil der Auslegung. Also hat Auslegung nicht nur mit Texten zu tun, oder ein Text ist mehr als das Geschriebene¹⁰¹.

⁹⁷ Die Existenzphilosophie würde das Gleichgewicht zwischen Vernunft und Existenz halten. cf. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 128.

⁹⁸ Universität Groningen, Frühjahr 1935.

⁹⁹ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 14. D.h. sie haben ein „vernünftiges Sehen des Widervernünftigen“, „die Möglichkeit des Positiven im Negativen“ versucht (S. 129), und damit unseren Grund zu bestimmen. Die Philosophie, wie der Mensch, bedürfe der Vernunft, sei jedoch nicht nur Vernunft (cf. S. 131).

¹⁰⁰ „Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen“. Dieser Satz von Lichtenberg fungiert als Motto von Kierkegaards *In vino veritas*. Daher auch der Wunsch von Kierkegaard und Nietzsche, nicht verwechselt zu werden und die Bemühung um deutliche Autointerpretationen.

¹⁰¹ Anscheinend weil Jaspers in *Vernunft und Existenz* Kierkegaards und Nietzsches gemeinsame Hauptzüge aufzeigen will, spricht er von der Auslegung bei Kierkegaard, obschon der Däne über diesen Begriff kaum ein Wort verlor. Jaspers spricht oft von Nietzsches Theorie der Auslegung in kritischem Ton. Jaspers' Interpretation von Kierkegaard ist somit in diesem Punkt ziemlich frei und von seinem Nietzsche-Verständnis abhängig. Für Nietzsche ist jedes Wahrnehmen, Erleben und Denken der Welt und des Selbst bereits Auslegung, so haben wir es jedes Mal nicht mit der Welt, sondern mit „unserer“ Welt zu tun. Für Nietzsche, fährt Jaspers fort, gibt es keinen Standpunkt ausserhalb der Auslegung, noch mehr, Nietzsche fragt, ob man von etwas unabhängig von dieser Auslegung sprechen darf, da die Auslegung als ein Vermittler Ausgangspunkt jedes Erlebens ist. Es

Für Kierkegaard hat die Auslegung, sagt uns Jaspers, mit der eigenen Existenz zu tun, sie sei keine blosser intellektueller Tätigkeit, sondern berühre das eigene Leben (die Philosophie sei wie das Leben). Kierkegaards Sträubung wider das System erklärt Jaspers dadurch, dass weder System, noch Programm, noch Ideenwelt durch Auslegung entstehen können. Kierkegaard kritisiert die Systemschöpfer, die für alles einen Platz haben, aber das eigene Leben ausser Betracht lassen: „Es geht den meisten Systematikern im Verhältnis zu ihren Systemen, wie wenn ein Mann ein ungeheures Schloss baut und selber seitwärts in einer Scheune lebt, sie leben nicht selber in dem ungeheuern systematischen Bau. Aber in geistigen Verhältnissen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden müssen eines Mannes Gedanken der Bau sein, worin er wohnt – sonst ist es verkehrt“¹⁰².

Philosophie und Leben sind bei Kierkegaard (auch bei Nietzsche) ineinander verwoben. Oder sollten. Das bedeutet aber nicht, wie hier mehrmals wiederholt, dass das Leben sich in einem System auffangen lässt. Wenn einerseits das System dies versucht, stellt es sich gegen das Leben, weil es auf objektive Weise das Leben, welches schlechthin subjektiv, d.h. das dem Individuum zugehörig und nicht ohne Verfälschung zu vereinfachen ist, in sich zu beherbergen sucht... und gerade das ist das System und jede Abstraktion: eine Vereinfachung, eine Verfälschung des Wirklichen. Das System lässt also das Leben beiseite, es vermag nicht das Leben umzufassen, auch wenn die Systematiker behaupten, darüber hinaus zu sein oder alle Widersprüche aufgehoben zu haben¹⁰³. Aber andererseits ist ein System ohne die Berücksichtigung des Lebens nichts wert, weil das Wichtigste draussen bleibt; das objektive Wissen ist, wenn auch nützlich, zu verachten... dieses sei zwar

gibt also weder eine objektive (noch subjektive) noch eine neutrale Welt; es gibt eine Welt erst in der Interpretation (denn jede Welt ist eine Weltauslegung) und als Interpretation (denn es gibt nichts ausser Interpretation). Die Verschiedenheit und Vielfalt der Welt macht die unendliche Bewegung immer anderen Interpretationen aus (es gibt also nur das „Werden des Auslegens“). Die Hauptkritik an Nietzsches Theorie der Auslegung ist folgende: Für Jaspers ist „Sein ist Ausgelegtsein“ richtig, aber nur ein Gleichnis (so wie: „Am Anfang war das Wort“, eine mythische Aussage). Richtig wird dadurch ausgedrückt, dass die Sprache eine Angemessenheit und eine Verwandtschaft zum Sein hat, aber die Sprache ist auf keinen Fall der Seinsursprung selbst, „vor der Sprache und für die Sprache ist das Seiende, das in der Sprache getroffen, begriffen, verstanden, ausgelegt wird, und das durch sie für uns wirksam wird“ (*Von der Wahrheit*, S. 412). Anders gesagt verwechselt Nietzsche hiermit Selbstsein (durch Aneignen, Verstehen) mit dem Sein selbst, Erscheinung mit „An-sich“, Bewusstseinsinhalt mit Wirklichkeit, das Andere mit dessen Ankündigung, aber „was nicht in unser Bewusstsein tritt, ist ungewusst als Macht wirklich“ (*Von der Wahrheit*, S. 84). Es gibt für Jaspers Welt und Transzendenz, nicht nur Existenz.

¹⁰² Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 209 (eingetragen 1846). Bereits 1835 (idem, S. 46) meinte Kierkegaard: „Es ist dieses innere Handeln des Menschen, diese Gotteseite des Menschen, worauf es ankommt, nicht eine Masse von Erkenntnissen“.

¹⁰³ Der leidenschaftliche Denker des Paradoxes möge das Paradox und darum möge er es nicht lösen. Das Paradox befinde sich nicht in einem anfänglichen Stadium, welches daraufhin überwunden werde. Das Paradox sei diesem Denken innewohnend, besser ausgedrückt: dem Existierenden innewohnend. Keine Aufhebung ist hier möglich.

Erkenntnis¹⁰⁴, zugegeben, nicht widersprüchlich, aber auch keine Hauptsache, nicht unser Interesse. Welches ist die Hauptsache?

Dem systematischen Denken fehlt nach Kierkegaard – weil es ums Leben einen grossen Bogen macht – etwas ganz wichtiges: Leidenschaft. Für Kierkegaard, erinnert uns Jaspers, ist die objektive Wahrheit, die am Schreibtisch gedacht und leidenschaftslos verstanden wird, eine belanglose Erkenntnis, sie mag zusammenhängend sein, also nicht paradox, aber sie ist trotzdem uninteressant für die Existenz, genauer gesagt, für den Existierenden. Aber auf die Existenz – mit all ihren Widersprüchen – komme es an, und das könne uns nicht kalt lassen. Unsere eigene Existenz zu denken führe zu Paradoxien, die nicht zu beseitigen seien (subjektives Denken). *Jaspers sagt, dass Kierkegaard die Paradoxien weder als Antinomien bestehen lässt, noch sie durch Mediation zum Verschwinden bringt (abstraktes Denken). Im Gegensatz zu den Antinomien, höre mit dem Paradoxen das Denken nicht auf, im Gegenteil sei jedes Hindernis im Denken dieses Paradoxes eher ein Lockmittel und nicht der Antipode des Denkens*¹⁰⁵: „Denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker, der ohne das Paradox ist, der ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mittelmässiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch die höchste Leidenschaft des Verstandes, den Anstoss zu wollen, obgleich ihm der Anstoss auf irgendeine Weise zum Untergang werden muss. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken wollen, was es selbst nicht denken kann“¹⁰⁶. Das Denken stosse ständig gegen eine unüberschreitbare Grenze, dennoch gebe der Denker sich nicht geschlagen, weil das Unbekannte, wie vermerkt, Anreiz geben soll¹⁰⁷. Was ist dieses Unbekannte für Kierkegaard? Es sei, meint Jaspers, das absolut Verschiedene, welches

¹⁰⁴ Cf. Kierkegaard, *Tagebuch*, 1. Juni, 1835; 1. August, 1835.

¹⁰⁵ Es geht um die inneren Inkompatibilitäten des Denkens und nicht um den scharfen Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben. In dem Letzten gibt es eine Kluft und ein Ärgernis, und es ist klar, dass Kierkegaard für den Glauben Partei ergreift, das Paradox ist dann nur für die Vernunft ein solches. Cf. Korinth. 1, 20, 25: „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? [...] Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind; und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind“.

¹⁰⁶ Kierkegaard, „Philosophische Brosamen“ in: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, DTV, München, 1976, Kap. III, S. 48.

¹⁰⁷ „Die von Kierkegaard erwähnte ‚Leidenschaft‘ des Verstandes kann sonach nicht eine zufällige Stimmung oder irrationale Laune sein, sondern muss das ihm wesentliche Zusichkommen des denkenden Verstandes als Verstand meinen, d.h. die Leidenschaft des Denkens zu sich selber. Insofern ist die paradoxe Leidenschaft des Verstandes zum Paradox immer *auch* der Trieb der Vernunft zum Verstehen ihrer selbst. Insofern begegnet im Paradox das Wesen des Denkens sich selber, sofern jenes ihm als seine *Grenze* begegnet, d.h. als Grenze seines unmittelbaren, sich nicht zugleich auch selber erkennenden Selbstvollzugs“. Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottes Begriff II (Klassiker der Neuzeit)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, S. 137.

undenkbar ist. („Der Gedanke, in dem das Denken sich radikal verneint“¹⁰⁸.) Der Ausweg des Verstandes ist die Verschiedenheit in sich selbst zu denken, „und absolut kann er [der Verstand] nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhabenheit über sich selbst, wie er sie durch sie selbst denkt. Wenn also das Unbekannte nicht bloss Grenze bleibt, so wird der eine Gedanke über das Verschiedene durch die mancherlei Gedanken über das Verschiedene verwirrt. Dann ist das Unbekannte in einer διασπορά, und der Verstand hat nach Belieben die Wahl unter dem, was ihm gerade zur Hand ist... (dem Ungeheuren, dem Lächerlichen, usw.)“¹⁰⁹. D.h. die Grenze wird nicht überschritten, das von aussen Begrenzende wird jedoch durch die eigene Komplexität widerspiegelt und nur durch diese von der Innerlichkeit „nachgeahmte“ Verschiedenheit reflektiert. All dies ermöglicht die Leidenschaft des Denkens, nicht blosses Denken zu sein, nicht bei sich zu bleiben: Die Möglichkeit, über sich selbst hinaus zu gehen, besteht in dem Untergang des Denkens, „so ist der ‚Untergang‘ des Verstandes Gelangen in seiner Wahrheit als denkende Vernunft: sein Untergehen ist gerade seine Erfüllung“¹¹⁰. Der Denker des Paradoxes sei für Kierkegaard darum kein Theoretiker; Kierkegaards Wahrheit sei eine subjektive Wahrheit (Leidenschaft zum Paradoxon als Leidenschaft zu sich selber), eine Wahrheit, die im Leben erscheine. Sokrates dient hier als Vorbild; als Gegenbeispiel, als Vorbild vom toten Denken (Gegenvorbild), dienen für Kierkegaard die systematischen Philosophen.

Die am Anfang erwähnte Dichotomie zwischen Leben und System bringt nach Jaspers Kierkegaard dazu, sich für das Christentum stark zu machen, in seinem Versuch, das Nichts zu meiden: „Sie erblicken das *Nichts* als bevorstehend, beide mit der Haltung: *nicht das Nichts zu wollen [...]* so ist ihnen gemeinsam der Wille zur Substanz des Seins, zu Rang und Wert des Menschen“¹¹¹. Zugleich aber behauptet Jaspers, dass der Preis für all das, was Kierkegaard und die anderen Erwecker erreichten, nämlich das Drängen an die Ursprünge, was Jaspers „den Halt in der Transzendenz“ nennt, eine grenzenlose, unendliche Reflexion ist

¹⁰⁸ Ringleben, *Arbeit am Gottes Begriff II*, S. 138.

¹⁰⁹ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 246.

¹¹⁰ Ringleben, *Arbeit am Gottes Begriff II*, S. 138. Ringleben scheint bei Kierkegaard auch die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft zu machen, deren Ursprung sich in Kant befindet. Jaspers selbst macht denselben Unterschied, jedoch nicht bei Kierkegaard, da stellt er beide Ebenen auf dasselbe Niveau. Das Denken vor der angedeuteten Grenze heisst für Jaspers Verstand.

¹¹¹ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 19. Diese Interpretation von Kierkegaard ist auch problematisch, da Kierkegaard wieder mit den Kategorien von Nietzsche gemessen und in eine Art Antinihilist verwandelt wird, weil er auf die Wahrheit des Christentums zielt. Von Nietzsche aus wäre Kierkegaard dagegen ein Nihilist (manchmal praktischer und meistens passiver), da er an dasjenige glauben möchte, was er schon nicht glauben kann. Cf. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XVII Mai-Juni 1888, Kap. VI Zur Geschichte des Nihilismus. DTV / De Gruyter, München / Berlin / New York. Cf. auch Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 1, 28: „Lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“.

(Reflexion von sich selbst als Weg zur Wahrheit). Dies wurde vorher als eine Art Nihilismus verstanden. Da sehen wir wieder Jaspers' Zweideutigkeit: ist Kierkegaard ein Nihilist oder nicht?

Nach dieser Charakterisierung Kierkegaards Philosophie, darf man nicht ohne Weiteres sagen, dass Kierkegaards Philosophie eine Verherrlichung des Absurden ist, es bedarf einer näheren Bestimmung des Begriffs, deutet Jaspers an. Das Problem ist, was wir unter dem sogenannten Absurden begreifen sollen. Der Begriff ist mehrdeutig. In Bezug auf das Verständnis: Etwas zu glauben, wozu man keine Beweise hat und was sogar widersprüchlich ist, gilt im Allgemeinen als absurd. In Bezug auf die Zweckmässigkeit: Das Objektive, sagt uns Jaspers, ist für Kierkegaard das Absurde und das nichtabsurde Objektive ist der Existenz völlig egal, wie vorher gesagt. D.h. sich um etwas kümmern, welches unsere Existenz nicht angeht, Interesse an etwas zu haben, welches nicht unser Dasein ist, dies ist für ihn absurd. In Bezug auf den Ausweg: Unlösbares als Rätsel wird auch Absurd genannt¹¹². In allen drei Fällen (Durchsichtigkeit, Wichtigkeit und Lösbarkeit eines Problems) konstituiert das Paradox das Absurde.

Das Paradox gebe nach Jaspers nachzudenken. Das Nachdenken hat bei Kierkegaard kein Ende, weil Kierkegaards Dialektik¹¹³ nichts vereinige, nichts löse; die „qualitative Dialektik“ verstehe nichts: Sie breche mit dem Verstand (eine Art *sacrificium intellectus*, wie im Mittelalter, meint hier Jaspers¹¹⁴), in dem nichts festgesetzt werde. Sie habe als unendliche Reflexion keine Grenze; der Einzelne habe auch keine Grenze, er sei geschichtlich, zeitlich, nicht durch sachliche Erörterung auszudrücken. Jaspers, wie bereits vermerkt, schätzt diese Dialektik nicht immer positiv ein, manchmal sei für ihn die unendliche Reflexion bloss Zeitvergeudung ins Bodenlose, „dialektisches Geschwätz“, welches zu keiner Entscheidung führt, und als Inhalt Manier. Wozu dann eine solche Dialektik? Welches ist der positive Aspekt dieser unendlichen Bewegung in Paradoxien? Durch die Dialektik werde das Absurde

¹¹² Jaspers unterscheidet zwischen unverständlich (Absurd) und unlösbar (Mysterium): „Das Absurde sei die Aufhebung des Satzes der Identität und des Widerspruchs – sei in der Tat absurd und verwerflich als vernunftwidrig und unvereinbar mit dem Glauben. Das Paradox sei eine Sprechweise, die dem Mysterium angemessen, aber keineswegs absurd sei“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, Piper & Co., München / Zürich, 1981 S. 814.

¹¹³ Jaspers gibt drei verschiedene Bedeutungen von Dialektik: „1) Das Denken von Widersprüchen, ihre Aufstellung und ihre Herausarbeitung und ihre Lösung; 2) Dialektik des Denkens und des Seins selbst – der Erkenntnis und der Wirklichkeit –, die Dialektik entdeckt die Wirklichkeit, in der sie liegt (Hegel, Marx); 3) Dialektik im Denken, wenn dieses denkt in bezug auf das Undenkbare, das das eigentlich Wirkliche ist: der Ort der Dialektik ist nicht diese Wirklichkeit, sondern das Denken dieser Wirklichkeit durch den Menschen“. *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 839. Jaspers würde Kierkegaard klar der dritten Bedeutung zurechnen.

¹¹⁴ Eher *credo ut intelligam* als *sacrificium intellectus* wäre die richtige Formel für Kierkegaards Ansichten. Im *Begriff Angst* z.B. versucht Vigilius Haufniensis die neue Ethik oder neue Philosophie in der Dogmatik zu errichten.

vergegenwärtigt und damit die „Dogmatisierung einer Transzendenz“¹¹⁵, dieser Aberglaube, diese fraglose Objektivität, vernichtet; dadurch werde aus dem Allgemeinen, wovon aus auch nicht die Bedeutung der Existenz verstanden werden kann¹¹⁶ – in die Geschichtlichkeit gesprungen¹¹⁷ –, wie vorher erwähnt, dies sei die Leistung der Erwecker. Die Transzendenz zeigt sich auch für Jaspers nur in der Geschichte, in der eigenen Geschichte; vergebens kann man also versuchen, eine Offenbarung zu objektivieren, seine Geltung zu erweitern, denn das Begreifen der Transzendenz hat seinen Ursprung in unserem Erleben, es ist nie Wahrheit für alle Menschen und es ist nie für den Einzelnen abgeschlossen... Die Religion als Institution und der Glaube an die historische Einmaligkeit wird hiermit kritisiert¹¹⁸.

„Dialektik ist nie als gedacht in einem Satze, sondern als Denkbewegung, sie ist nie als Ergebnis, sondern als Vollzug, ihr Resultat ist negativ für den Verstand, positiv für ein absolutes Bewusstsein. Daher ist Dialektik täuschend als blosses Denken von Objektivitäten und hat ihre Wahrheit vielmehr in der Realität des Handelns und Lebens, das durch sie sich selbst findet“¹¹⁹. Dialektik, behauptet Jaspers, sei also viel mehr als nur Erkennen, Denken oder Wissen, Bewusstsein dessen, was getan wird. Sie bringt zum Abgrund, zur Grenze, in der unter den verschiedenen existentiellen Alternativen entschieden werden muss.

1.1.2.3. Decknamen und indirekte Mitteilung

Die Reden, sowohl die christlichen als auch die erbaulichen, die Texte von Autointerpretation und diejenigen gegen die Kirche (auch, klar, die Tagebücher) wurden von Kierkegaard unter eigenem Namen verfasst. Die anderen Texte hat Kierkegaard unter verschiedenen Pseudonymen veröffentlicht und im Allgemeinen gelten diese als seine philosophischen Schriften: „Die Inhaltsreichsten Werke Kierkegaards sind die seiner Pseudonyme“, sagt uns Jaspers¹²⁰. *Die erbauliche Reden* (unter eigenen Namen publiziert) sind keine theoretischen Schriften, aber sie sind von Heidegger¹²¹ als wertvoller als dessen theoretische Texte eingeschätzt worden, mit der Ausnahme von *Begriff Angst*. Aber warum machte Kierkegaard Gebrauch von Pseudonymen? Fürchtete er sich vor der Zensur, um

¹¹⁵ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 815.

¹¹⁶ Eine knappe Definition des Allgemeinen im sittlichen Sinne (sittliche Forderung) und seinen Unterschied zu dem Bestehenden (Massentendenz) ist im *Registerband* (Grevenberg Verlag, Simmerath, 2004) zu den gesammelten Werken Kierkegaards zu finden, S. 66.

¹¹⁷ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 818.

¹¹⁸ Cf. István Czakó, „Das Problem des Glaubens und der Geschichte in der Philosophie Kierkegaards und Karl Jaspers“, in: N. Cappelørn und H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies – Yearbook 2000*, de Gruyter, Berlin / New York, 2000, S. 381.

¹¹⁹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 816.

¹²⁰ Jaspers (1964), S. 323.

¹²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 235, Fussnote.

seinen Ruf, um seinen verlegerischen Erfolg? Die persönlichen Gründe für die pseudonyme Verfasserschaft sind mit theoretischen Ansätzen verwickelt.

„Kein Leser von Entweder-Oder, seinem ersten grossen Werk, von sensationellem Erfolg in Kopenhagen (1843), musste merken, dass ein Christ es geschrieben habe“¹²². Jaspers hält Kierkegaard für einen Meister der Sprache. Die Decknamen, Ergebnis dieser Geschicklichkeit, seien ein Mittel für die indirekte Mitteilung, welche wir später eingehend darstellen werden. Kierkegaard erfand Denker, welche seine an sich inkompatiblen Haltungen vertraten, wir könnten vielleicht sagen, Denker, welche seine inneren Konflikte und seine Zerrissenheit darlegen. Diese verschiedenen Haltungen, sagt uns Jaspers, sind drei verschiedenen Stadien der Existenz zuzuordnen: dem ästhetischen, dem ethischen und dem religiösen Stadium (das letzte stellt für Kierkegaard das höchste dar). Die Pseudonyme seien eine Strategie, damit die verschiedenen Lebensmöglichkeiten relativ neutral dargestellt werden – trotz des aufsteigenden Modells –, aber nicht nur dafür seien die Pseudonyme da. Sie sollten nach Jaspers auch die Meinung des Autors (Kierkegaard), und dasjenige, was dieser nicht verwirklichen konnte, verschleiern¹²³, so dass der Leser sich selbst für sein Lebensvorbild frei entscheiden könnte¹²⁴. Hat aber Kierkegaard überhaupt eine eigene Meinung darüber, was richtig und wichtig im Leben ist? Ja, vor allem hat er ein Gewissen, er weiss, was falsch ist: Manche von diesen Lebensmöglichkeiten, erinnert uns Jaspers, konnten von Kierkegaard kaum gebilligt werden, und somit verweigerte er eine solche Meinung als die seinige anzuerkennen, und bat lieber darum, das Pseudonym zu zitieren.

Aber nicht nur Missbilligung sei manchmal anwesend, meint Jaspers, manche Pseudonyme lägen seinen Gedanken näher¹²⁵, und so habe er sich z.B. mit den Ideen von

¹²² Jaspers (1951), S. 297.

¹²³ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 428.

¹²⁴ In seiner Retrospektive sagt Kierkegaard, dass er beabsichtigte, die Menschen ins Christentum hinein zu betrügen. Cf. Jaspers (1951), S. 298. Glauben wir das, so missioniere Kierkegaard die Leser; von Freiheit kann nicht die Rede sein.

¹²⁵ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 457. Jaspers stützt sich, um das zu behaupten, auf „S. Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-1855“ (Üb. Schrempf, Ed. Dorner, S. 393) und bringt ein Zitat als Beleg. Seine These wird damit jedoch nicht ausreichend begründet. Jaspers sagt auch: „Manche Schriften sind von ihm als von ihm selber verfasst, und nur am Ende setzte er, auf Grund einer Reflexion, ein Pseudonym als Autor (wie bei Climacus und Anticlimacus)“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 457. Diese Verallgemeinerung bleibt ungerechtfertigt. In *Begriff Angst* z.B. setzte Kierkegaard im letzten Moment das Pseudonym Vigilius Haufniensis. Das heisst keineswegs, dass Kierkegaard sich vom Inhalt dieser Schrift besonders vertreten fühlte. Er hatte damals bloss ein anderes Pseudonym in Sinne: Emerentius Omphalopsychita. Im Fall Anticlimacus erkennt Jaspers, dass die „Identifizierung“ nicht total ist. Jaspers selbst sagt nachher: „'Anticlimacus' als Pseudonym für etwas, das Kierkegaard noch nicht erreicht hat, als das er selbst nicht aufzutreten vermag, weil er es nicht oder noch nicht ist“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 774.

Climacus und Anticlimacus, obschon die entgegengesetzt seien, identifiziert¹²⁶. Kurz gefasst: die von Kierkegaard verwendeten Pseudonyme sind für Jaspers Experimente, entworfene Projekte, die in Gegensatz zueinander stehen¹²⁷ oder Selbstdarstellungen (von Bruchstücken seines Lebens, könnten wir hinzufügen), mit denen Kierkegaard beabsichtigte, einige Ideen und Lebensauffassungen in Frage zu stellen und nicht etwas direkt mitzuteilen oder als Vorbild anzubieten.

Wenn eine berühmte Person etwas meint, neigen die Leute dazu, sich ein festes Bild dieser Person anzufertigen und nachträgliche Zusätze als Verbesserungen, Widersprüche oder Mankos zu beurteilen, sie setzen also eine Kontinuität voraus. Andere, überzeugt von der Überlegenheit dieser Person, übernehmen ihre Meinungen, welche auch immer diese sind; wieder Andere lehnen diese Meinungen radikal ab, überzeugt davon, dass von dieser Person nichts Gutes zu erwarten ist, sie setzen also ein Autoritätsprinzip voraus¹²⁸. Dagegen wirken die Pseudonyme, sie verstecken die Person hinter dem Werk, denn das Werk ist, was gilt: „An

¹²⁶ So resümiert Czakó die Haltung von Kierkegaard betreffend seiner Identifizierung mit den Pseudonymen: „Kierkegaard selbst stellt kategorisch fest, dass ihn diese Bücher nichts angehen, dass es in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von ihm selbst gibt und dass er sich selbst als *Leser* und nicht als *Verfasser* seiner Bücher betrachtet. Er bittet jedoch darum, „dass man, wenn es jemandem einfallen sollte, eine einzelne Äusserung der Bücher zitieren zu wollen“, ihm „den Dienst erweisen wolle, den Name des respektiven pseudonymen Verfassers zu zitieren“, nicht seinen eigenen, und in einer Tagebuchaufzeichnung von 1849/50 beklagt er, dass er mit den Pseudonymen direkt identifiziert werde“. István Czakó, „Das Problem des Glaubens und der Geschichte in der Philosophie Kierkegaards und Karl Jaspers“, in: N. Cappelørn und H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies – Yearbook 2000*, de Gruyter, Berlin / New York, 2000, S. 374-5. Für eine Identifizierung seitens Kierkegaards mit Climacus spricht, dass die Pseudonymität von *Philosophische Brosamen* in letzten Moment (nachträglich) entschieden wurde, und dass Kierkegaard in diesem Buch zum ersten Mal als Herausgeber fungiert (cf. Ibidem, S. 375-6). Doch sagt Kierkegaard selbst: „Mit Johannes Climacus und Anti-Climacus Manches gemeinsam; der Unterschied aber ist der, dass wie Johannes Climacus sich selbst als so gering einschätzt, dass er sogar sagt, er sei selbst kein Christ, so kann man anscheinend Anti-Climacus anmerken, dass er meint, er sei selber in aussergewöhnlichem Masse ein Christ... ich schätze mich selbst höher ein als Johs. Climacus, doch geringer als Anti-Climacus“. Kierkegaard zitiert von Thulstrup in seinem Kommentar, Teil von *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen*. DTV, München, 1976, S. 855.

¹²⁷ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 810.

¹²⁸ Dasselbe Argument bringt Feyerabend zum Ausdruck in einem seiner Dialoge, um seine epistemologische Ansicht zu rechtfertigen: „Wenn das Stück sie in seinen Bann gezogen hat, stehen sie unter dem Zwang, sich mit Problemen auseinanderzusetzen, über die sie nie nachgedacht haben, egal, was sie an zusätzlicher Information erhalten, wenn das Stück zu Ende ist [...] Das Stück hatte seine Wirkung – oder nicht? Es hat Leute zum Nachdenken gebracht – oder nicht? [...] Ihnen wurde nichts vorgemacht, denn an den Autor haben sie nicht gedacht. Und wenn sich herausstellt, dass dessen Überzeugungen nicht mit denen seiner Gestalten übereinstimmen, so werden wir ihn umso mehr für seine Fähigkeit bewundern, über die Grenzen seines Privatlebens hinauszugehen. Ihnen ist anscheinend lieber, der Predigten hält [...], weil Sie nicht denken wollen! Sie wollen, dass *er* die Verantwortung für seine Ideen übernimmt, damit Sie sie bedenkenlos und ohne sie im Einzelnen überprüfen zu müssen übernehmen können“. Paul K. Feyerabend, *Über Erkenntnis: Zwei Dialoge*. Campus, Frankfurt / New York, 1992, S. 13-4.

ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“¹²⁹. Ein anderes Werkzeug dafür ist die indirekte Mitteilung. Auch wenn der Autor sichtbar ist, kann er dank der indirekten Mitteilung erreichen, dass nicht seine Person, sondern sein Werk wirkt und weit mehr als in den beiden Varianten Übernahme und Ablehnung. Mit dem Thema der indirekten Mitteilung halten wir uns ein bisschen länger auf, weil das Thema für das Verständnis vom Punkt 1.2.4. Kommunikation als indirekte Mitteilung im zweiten Teil dieses Kapitels sehr wichtig ist ¹³⁰.

Was heisst indirekte Mitteilung? Im Gemeingebrauch spricht man von indirekter Mitteilung, wenn etwas nicht von der Quelle selbst, dem Sender, vermittelt wird. Eine weitere Möglichkeit ist dasjenige, welches gesagt wird (der Inhalt), als unwichtig zu betrachten und dafür dem Sinn – einem verborgenen Sinn – Wichtigkeit zu geben. Als Beispiel des ersten Falls gälte Moses als Gottes Bote, des zweiten die Gleichnisse Jesu¹³¹. Die Bedeutung der indirekten Mitteilung bei Kierkegaard liegt nicht weit von diesen umgangssprachlichen Beispielen, doch scheint die indirekte Mitteilung nicht nur auf einer ästhetischen oder

¹²⁹ Matthäus 7, 16.

¹³⁰ Ausserdem ist Kommunikation ein Grundwort der jasperschen Philosophie. Dazu meint Wuchterl: „Jaspers hat offensichtlich nicht nur die religiöse ‚Seele‘ durch ‚Existenz‘ ersetzt, sondern auch die zweite zentrale religiöse Kategorie der ‚Gemeinde‘ als säkularisierte Kommunikationsidee der Reflexion auf dem Boden des ‚philosophischen Glaubens‘ unterworfen“. Kurt Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, UTB (Haupt), Bern / Stuttgart / Wien, 1995, S. 419, Fussnote 31.

¹³¹ Als philosophisches Beispiel bringt Jaspers Sokrates zur Sprache: „Ist nicht auch ihm die indirekte Mitteilung eigen und daher die zu solchem Philosophieren gehörende radikale Missverständlichkeit, wenn das Direkte als solches genommen und die Indirektheit überhört wird?“. *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 272. Jaspers ist leider nicht ausführlicher und so bleibt dies eine vereinzelte Erwähnung, die nicht belegt wird (und auch nicht in dem Kapitel über Sokrates von „Die grossen Philosophen“ erhellt wird). Es ist fragwürdig, wie man Sokrates’ Stelle in der indirekten Mitteilung bewerten soll. Einerseits haben wir zwar: 1) dass Kierkegaard von dialektisch und mæutisch spricht, und sich auf Sokrates bezieht, wenn er über die indirekte Mitteilung spricht („vielleicht denkt er an das Sokratische: um das Gute in Wahrheit zu wollen, muss man sogar den Schein vermeiden, dass man es tue“. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, DTV, München, 1977, S. 152), 2) dass Kierkegaard sagte, dass Sokrates „seine ganze Mitteilungsform künstlerisch darauf eingerichtet hatte, missverstanden zu werden“ (Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, DTV, München, 1976, S. 198, Anm. 1 und nachher noch: „Insofern ist gerade das Richtige nicht verstanden zu werden, denn dadurch ist man ja gegen Missverständnisse gesichert“, Idem, S. 212), und 3) dass es auch wahr ist, dass Sokrates, wie die indirekte Mitteilung, ein Resultat, die Gewissheit – eine Art Betrug – und das „Fertigsein“ ablehnt (Idem, S. 201 Anm. 2). Andererseits haben wir aber: 1) dass Sokrates eigentlich kein ‚Positives‘ mitzuteilen hatte (nur Anlass war). Darauf könnte man antworten, dass bei ihm seine ‚Methode‘ wichtiger als das Mitgeteilte ist; 2) Dass es nur bei Christus so sei, dass der Lehrer wichtiger als die Mitteilung ist; was geschieht, wenn es keine Mitteilung gibt? 3) Dass Sokrates den Schülern das immer schon Gewusste, aber in Vergessenheit Geratene hervorholt. Damit lässt er in der Tat den Schüler vor der Wahl, in Freiheit von Vorurteilen und hilft bei dem Verstehen des Selbst, es bleibt doch, wie die Methode selbst, ironisch. Ist die sokratische Mitteilung eine Mitteilung im kierkegaardschen Sinn? Jedenfalls denkt Jaspers, dass Sokrates (aus den bereits erwähnten Gründen), Kant (des Formalismus wegen) und Kierkegaard die bedeutendsten Vertreter der indirekten Mitteilung seien (Cf. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 377, 856, 858).

technischen Entscheidung zu beruhen, d.h. sie ist nicht nur Ergebnis einer stilistischen Überlegung, denn sich verstecken, sich nicht festlegen lassen, oder den Einzelnen ansprechen wollen (eine eigene Auslegung vorzunehmen) gehen über das Ästhetische hinaus. Die indirekte Mitteilung ist vielmehr eine vom Inhalt her auferlegte Notwendigkeit: die Pluralität der Wahrheit des Selbst als Verwirklichung und Möglichkeit aufzuzeigen¹³². Das meint auch Jaspers. Er wiederholt aber mehrmals seit den Artikeln von *Aneignung und Polemik*, dass die *wirkliche* indirekte Mitteilung bedinge, dass der Sender auch den Sinngehalt der Nachricht ignoriere – was Kierkegaard nicht ausdrücklich sagt, das ist eher ein „Beitrag“ von Jaspers selbst, von dem wir bald sprechen werden. Im Nachlass fügt Jaspers hinzu, dass es einerseits nicht möglich sei, die direkte Mitteilung (Information unmittelbar, umgehend und eindeutig zu liefern) zu vermeiden, und dass es andererseits auch unmöglich sei, die Existenzphilosophie als System darzustellen. Anders gesagt: Da eine solche Philosophie über keine Lehre verfüge, über keinen fixierten Sinn, könne sie kaum direkt etwas mitteilen, aber indem davon, von dieser „Methode“, gesprochen werde, werde direkt mitzuteilen begonnen; also seien die Schriften von Kierkegaard über sich selbst oder über ihre Arbeit eine Art direkter Mitteilung¹³³. In solchen Texte erführen wir, was indirekte Mitteilung sei und inwiefern sie absichtlich statfinde. Die Texte, in denen die indirekte Mitteilung nicht thematisiert, sondern in Werk gesetzt wird, sind für Jaspers eine Art Existenzmitteilung¹³⁴.

Die indirekte Mitteilung gewährleistet für Jaspers die Freiheit des Sinnes, des Mitteilenden und des Rezeptors. Was hier noch im Dunkeln bleibt ist Jaspers' Addendum, welches wir oben als Jaspers' „Beitrag“ zur Theorie der indirekten Mitteilung bezeichnet haben: „Von der Methode der indirekten Mitteilung spricht er [Kierkegaard] erleuchtend, aber wiederum so, dass man am Ende doch nicht weiss, was sie ist. Denn die indirekte Mitteilung, die bewusst vorgeht und absichtlich verschweigt, worauf sie hinaus will, ist gerade nicht indirekte Mitteilung als Form der Wahrheit. Die echte indirekte Mitteilung bleibt ihrem

¹³² „Was ich direkt mitteile als einen sich gleichbleibenden Inhalt, eine Sache, die ich denke, das kann jeder übereinstimmend verstehen und als die gleiche Sache in Besitz nehmen. Der Denkende selbst ist gleichgültig. Die Sache gilt. Wenn aber die Sache von der Art ist, dass sie nichts als ein allgemein gewusster Gegenstand, sondern nur ineins mit dem Wesen des Denkenden da ist, dann kann sie nur so mitgeteilt werden, dass der Denkende als er selbst mit dabei ist, mit der gedachten Wahrheit sich selbst verwandelt. Da dieses das Tun seiner freien Existenz ist, kann er die Wahrheit nicht als einen von ihm losgelosten Inhalt wissen. Was er selbst tun muss, kann ihm nicht gesagt werden.“ Jaspers (1955), S. 314. Nach dem Gesagten, bleiben direkte Mitteilung und Objektivität (das Allgemeine, doch nicht mehr in ethischem, genauer gesagt, sittlichem Sinne, sondern in epistemischen) unbedingt verbunden, während die indirekte Mitteilung als subjektbezogen gilt.

¹³³ „Kierkegaard teilt schliesslich direkt mit, was er in indirekter Mitteilung erreichen wollte“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 855.

¹³⁴ „Indirekte Mitteilung wird ihnen die einzige Form der Mitteilung eigentlicher Wahrheit; und indirekte Mitteilung gehört als Ausdruck zur Unentschiedenheit dieser Wahrheit im Zeitdasein“. Jaspers. *Vernunft und Existenz*. S. 16.

Wesen nach indirekt für den Sprechenden selber wie für den Hörenden, derart, dass das, was getroffen wird, direkt überhaupt nicht gesagt werden kann“¹³⁵. Dreierlei dazu: Erstens ist wirklich ein Rätsel, wie dies *unbewusst* bleiben könnte¹³⁶. Zweitens lässt es sich nicht leicht mit demjenigen vereinbaren, welches oben angesprochen wurde, nämlich wie die indirekte Mitteilung sich in direkte Mitteilung verwandelt, wenn die Mitteilung eine „Metamitteilung“ wird¹³⁷. Drittens tritt hier noch ein weiterer von Kierkegaard nicht geahnter Sinn der indirekten Mitteilung hervor: die indirekte Mitteilung, die nach Jaspers „echte“ wenigstens, ist indirekt, weil ihr *Inhalt unbestimmt* ist¹³⁸. Jaspers ändert viel am Sinn der indirekten Mitteilung von Kierkegaard mit solchen neuen Bedingungen. Jaspers’ Auffassung der indirekten Mitteilung werden wir im Kapitel 1.2.4. Kommunikation als indirekte Mitteilung wieder begegnen¹³⁹.

Eine letzte Bestimmung der indirekten Mitteilung Kierkegaards erschien in Jaspers’ Artikel von 1951: „Diese Gottesoffenbarung ist indirekte Mitteilung. Selbst wenn Christus sagt, er sei Gottes Sohn, ist das keine direkte Aussage, denn, da sie im Widerspruch zu seinem Menschsein steht, ist sie offenbar absurd. Sie bedarf selber schon des Glaubens, um

¹³⁵ Jaspers (1964), S. 323.

¹³⁶ Dem Psychologen können ein paar Wendungen oder Ticks des Patienten während eines Gesprächs auffallen und sie können als Anzeichen ausgelegt werden. Eine Diagnose hat aber Jaspers wahrscheinlich nicht im Sinne. Eine Mitteilung, deren Sender nicht bewusst ist, kann im übertragenen Sinn „Hilferuf“ für einen, der durchschaut, *lapsus linguae* für einen Psychoanalytiker, Befragung der Natur für einen Wissenschaftler, Zeichen für einen Gläubigen oder derart genannt werden, im Grunde genommen ist sie jedoch keine Mitteilung. Jede Mitteilung bedarf einer Auslegung, aber nicht jede Auslegung einer Mitteilung, bloss eines Textes. Vielleicht denkt Jaspers – der Beschreibung nach – an einen Prozess wie den Dialog, in dem der Ausweg oder die Lösung, Ziel des Ganzen, erst am Ende offenbar wird. Die Analyse und Endfolgerung des Impliziten in einer ungezwungenen Rede ist keine indirekte Mitteilung, das ist das Mit-Mitgeteilte und ein jedes Textes inhärent, also in allen Mitteilungen (direkte und indirekte) zugegen.

¹³⁷ Das Problem tritt auf, weil, wenn die indirekte Mitteilung nicht mehr von den Absichten des Senders und auch nicht von den Vorstellungen des Rezeptors der Nachricht abhängt, die Trennlinie zwischen indirekter und direkter Mitteilung verschwindet. Absichten zu verschweigen, scheint Jaspers als Nicht-Wahrheit zu verstehen anstatt als öffentliche oder verborgene Bekundung des Verzichts auf Autorität.

¹³⁸ Der Grund für die Unbestimmtheit ist die Übertragung des unartikulierbaren Subjektiven, über das Objektive in der Mitteilung: „Alles wird vieldeutig. Ich kann nicht als Bewusstsein überhaupt schon meines Seins gewiss sein, sondern nur der Sachen. Bin ich, so suche ich dieses Sein in Kommunikation, denn nur in Kommunikation werde ich mir meines Seins gewiss, sei es in der zum anderen Menschen, sei es zur Gottheit [...]. Echte indirekte Mitteilung ist nur dort, wo ich in derselben Weise mit mir selbst wie mit dem Anderen kommuniziere. Ich sage restlos, was ich weiss, was ich gegenständlich wissen kann – aber so, dass darin mir mehr aufgeht als das handgreiflich Gesagte und allgemein Verstehbare“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 852.

¹³⁹ Vorübergehend reicht eine kleine Anmerkung zur Entwirrung der Meinungen über die indirekte Mitteilung: Jaspers setze mittelbare und unmittelbare Mitteilung (Kierkegaard) mit objektiven (mit Kenntnissen) bzw. subjektiven (Gefühl, privatem Sachverhalt) Urteilen (Kant) gleich, meint Albrecht Kiel, *Die Sprachphilosophie von Karl Jaspers. Anthropologische Dimensionen der Kommunikation*, WBG, Darmstadt, 2008, S. 15.

verstanden zu werden¹⁴⁰. Dem Sinn zufolge ist eine indirekte Mitteilung dadurch gekennzeichnet, dass das Verständnis der Botschaft den Glauben oder irgendeine Bedingung erfordert; die Nachricht ist folglich nicht für ein *universelles Auditorium*. Ist das mit dem vorigen Sinn zu vereinbaren?

Versuchen wir das Problem zu entwirren. Legen wir die Zusätze und Kritiken von Jaspers vorübergehend beiseite und legen wir zunächst die Ansicht von Kierkegaard dar. Manche Ideen können direkt mitgeteilt werden, manche nicht. Die indirekte Mitteilung ist ihrem Objekt treu: Sie fixiert nicht, was nicht festlegbar ist, darum ist eine solche Mitteilung, wenn auch mehrdeutig, geeignet für eine Philosophie wie die Existenzphilosophie, weil sie sich von keinem System einfangen lässt¹⁴¹. Da die indirekte Mitteilung von ihrem Objekt her (z.B. der Lebensführung) weder allgemein gültig noch systematisch ist (behandelt werden darf), kann sie nicht von allen angenommen werden. Kurz gesagt: schon das Objekt der indirekten Mitteilung schafft nicht nur eine bedingte „Objektivität“, sondern auch die Schranke der Universalität ihrer Nachricht. Die indirekte Mitteilung garantiert trotzdem das Freisein des Sinnes, noch mehr, sie ist seine logische Folge; sie dient auch dazu, sich hinter der Schrift zu verbergen (die Pseudonyme sind in diesem Sinne nur ein Werkzeug dafür). Doch, wenn die Wahrheit auf jeden Fall nicht festlegbar ist, darf man bei der indirekten Mitteilung von einer absichtlichen Verheimlichung sprechen? Klar – würde Kierkegaard sagen –, aber nur von den eigenen Absichten, nicht von der Wahrheit. In diesem Punkt divergiert das Verständnis der indirekten Mitteilung bei Kierkegaard und Jaspers, denn Jaspers – wie gezeigt – unterschob Kierkegaard unlautere Absichten (kalkuliertes Verschweigen, „Maskenwille“, Verschlussenheit). Schauen wir genau, was Kierkegaard meint.

In *Einübung im Christentum* wird der Grund zur indirekten Mitteilung gelegt¹⁴². Die Idee einer indirekten Mitteilung entspringt als Gegenwirkung der Aufklärung und von Hegels Idealismus, welcher Ritus, Glaube, usw. der Religion nicht nur als unwesentlich, sondern auch als unvernünftig betrachtet und daher als vergänglich, unerwünscht und entbehrlich, und

¹⁴⁰ Jaspers, (1951) S. 299. Cf. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 435 (Brief August 1843): „Dieser bedauerliche Zustand [der guten Leserschaft] übt natürlich seinen Einfluss auf einen Verfasser aus, der meiner Ansicht nach mit Clemens Alexandrinus am richtigsten daran tut, so zu schreiben, dass die Ketzer es nicht verstehen können“.

¹⁴¹ Das System hat keine Seele, das System zerstört die Leidenschaft, in der „die Wahrheit selbst offenbar wird“. Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 783.

¹⁴² Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, II Teil, Die Denkbestimmung des wesentlichen Ärgernisses. DTV, München, 1977. S. 146-166.

welcher sie in einer universellen Ethik¹⁴³ oder ein vernünftiges System umfunktioniert¹⁴⁴. Kierkegaard ist klar dagegen, denn nicht die Lehre, sondern der Lehrer sei im Christentum wichtig und insofern wird hier nicht direkt durch Paragraphen und Professoren mitgeteilt: das Christentum sei nicht auf eine bloße direkte Mitteilung beschränkt: „Wie ich [Anticlimacus] in einer anderen Schrift zu zeigen versucht habe, dass das Leben Christi, das er gelebt hat, unendlich viel wichtiger ist als alle Folgen seines Lebens: so ist auch Christus unendlich viel wichtiger als seine Lehre. Nur von einem Menschen gilt es, dass seine Lehre wichtiger ist als er selber; dies auf Christus anzuwenden, ist Blasphemie, da dies heissen würde, ihn zu einem blossen Menschen zu machen“¹⁴⁵. Christus sei Gott¹⁴⁶, der inkognito aus Liebe als schlichter Mensch unter uns lebte und seine Innerlichkeit verbergen musste – obwohl er bekannt sein wollte, doch nur nicht direkt, durch sich selbst (das ist dem Götzen eigentümlich¹⁴⁷) – und

¹⁴³ Nach Burkard hat Kierkegaard einen beschränkten Begriff der Ethik: Erstens sei sie für ihn nur noch ein Durchgangstadium vom Ästhetischen zum Ethischen, zweitens sei sie als Allgemeinheit bloss als Sittlichkeit begriffen (Burkard verwendet diesen Begriff nicht, aber es fasst seine Idee zusammen), drittens begnüge er sich mit einer Wahl-Ethik; Burkard vermisst bei Kierkegaard eine Miteinbeziehung vom Begriff Autonomie und dieses Manko vererbe er den Existentialisten. Ihnen fehle – obwohl sie in der Wahl-Ethik und ihrer Entwicklung einen Schwerpunkt hätten (den Kierkegaard von *Entweder-Oder*) – eine Pflichtenethik und sie blieben in den Grenzen der Strebensethik: „So reduziert sich bei Kierkegaard die Sphäre des (Existenziell-) Ethischen sozusagen auf den formalen Akt der Selbstwahl, während sich die inhaltliche Füllung am Modell bürgerlicher Pflichterfüllung orientiert, was mit seinem Verständnis von Selbstsein gar nicht einhergehen könnte. Damit unterbleibt der Entwurf einer expliziten existenziellen Ethik“. Jaspers zeige sich trotz Existenzzerhellung kantisch in dieser Hinsicht, aber wie Kierkegaard gehe er nicht über die Wahl hinaus in der Existenzethik. Cf. Franz-Peter Burkard, „Karl Jaspers und die Technologie des Selbst“, in: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 168-72. In der Tat spielt bei Kierkegaard das Ethische eine geringere Rolle als das Religiöse, und in *Entweder-Oder* scheint die Ethik eine ganz andere Funktion als in anderen pseudonymen Texten innezuhaben. Ein Blick auf die Einleitung von *Begriff Angst* u.a. könnte jedoch zu einem breiteren Verständnis von der Ethik bei Kierkegaard verhelfen. Dies macht z.B. Wilfried Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990. Auf Kierkegaards Ethik nehmen wir kurz im zweiten Kapitel dieser Arbeit Bezug, im Exkurs über Heideggers Ethik.

¹⁴⁴ „... in unserer Zeit macht man alles abstrakt und schafft alles Persönliche ab: man nimmt Christi Lehre und schafft Christus selber ab“. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, II Teil, Die Denkbestimmung des wesentlichen Ärgernisses. DTV, München, 1977, S. 146.

¹⁴⁵ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, DTV, München, 1977, p. 147.

¹⁴⁶ „Die Inkarnation aber, die für die Dialektik von Climacus das punctum saliens bildet, ist für Jaspers eine bloße Gotteslästerung“, sagt uns István Czakó, in: Cappelørn und Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies – Yearbook 2000*, S. 381. Cf. Lehnert, op. cit., S. 230. Heiko Schulz erklärt auf folgende Art Jaspers' Position: „Für die Philosophie ist der Gottmensch eine in die Irre führende Absurdität. Sie befreit nicht, sondern beengt, sie führt nicht in Aufschwung der Liebe zur Transzendenz, sondern bindet an ein Dogma, das in der Tat leer lässt und nach voller denkender Vergegenwärtigung nur noch in Gewaltsamkeit geglaubt werden kann“. Heiko Schulz, „Rezeptionsgeschichtliche Brocken oder die Brocken in der deutschen Rezeption. Umrisse einer vorläufigen Bestandsaufnahme“ in: N.J. Cappelørn, H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies – Yearbook 2004*, Berlin / New York, 2004, S. 424-5.

¹⁴⁷ Was er sagte, dass er der Eingeborene des Vaters sei, sei nur ein Zeichen von Ärgernis, der Widerspruch, der nötig sei. Dadurch werde das auch eine indirekte Mitteilung (Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 157). „Die Mitteilung beginnt also mit einem Rückstoss“. Idem, S. 161.

deswegen erkannten nur wenige in ihm Gott. Bei den Menschen sei diese Unkenntlichkeit jederzeit aufhebbar, Gott dagegen fühlte sich gebunden.

Das Indirekte der indirekten Mitteilung ist nicht die Mitteilung; die Mitteilung als bloße Aneinanderreihung von Buchstaben oder Geschehnissen bleibt mittelbar, indirekt wird die Bedeutung. *Indirekt heisst nicht unbedingt verborgen, heisst aber mehrdeutig, nicht festlegbar; die indirekte Mitteilung kann sogar widersprüchlich erscheinen und daher darf man sagen, dass damit der Sinn frei bleibt: Der Empfänger der Mitteilung muss sich für eine Bedeutung entscheiden, wenn er sich vor dem Widerspruch befindet; Der Empfänger muss entscheiden, ob er das Gesagte (vor allem, wenn es nicht der Existenz des Senders entspricht) glaubt oder nicht. Also setzt die indirekte Mitteilung stets die Wahl voraus*¹⁴⁸. In der indirekten Mitteilung findet Kierkegaard auch die Möglichkeit, die Gegensätze schärfer darzustellen. Der Mitteilende sei unter den Pseudonymen in Sicherheit gebracht und die Mitteilung scheine objektiv für den Leser zu sein, obwohl sie immer noch so vieldeutig sei, „dass der Orthodoxeste darin eine Verteidigung des Glaubens sieht und der Freidenker einen Angriff, während der Mitteilende gleich null ist, kein Mensch, nur ein objektives Etwas – vielleicht immerhin eine geschickter Spion, der mit Hilfe dieser Mitteilung zu wissen bekommt, wie es steht, wer Glaubender ist und wer der Freidenker“¹⁴⁹.

Claus-Artur Scheier nimmt eine Klassifikation der verschiedenen Arten der indirekten Mitteilungen vor: „Die sokratische Mitteilung ist indirekt, weil sie nicht Lehre ist, den Schüler nur an die eigene Innerlichkeit als an die Grenze der Unwahrheit erinnert – die indirekte Mitteilung ist insofern Anlass. Die pseudonyme Mitteilung ist indirekt, weil sie den Leser an die eigene Innerlichkeit als an die des Einzelnen, des Subjektes erinnert, nicht an die Wahrheit, sondern vor deren Faktizität an die Möglichkeit des Glaubens – sie ist insofern Anstoss. Die göttliche Mitteilung ist indirekt, weil sie, die Befugnis (Myndighed) selbst, den Menschen an die Wirklichkeit des Glaubens zu erinnern vermöchte – sie ist insofern Ärgernis. Jeweils ist die indirekte Mitteilung zweideutig – polemisch wider das ‚Dozieren‘ des wissenschaftlichen Strebens“¹⁵⁰. Die indirekte Mitteilung als Anlass, Anstoss und Ärgernis ist

¹⁴⁸ Kierkegaard meint, dass „das Geheimnis der Mitteilung gerade darin besteht, den andern freizumachen, und gerade deshalb darf er sich nicht direkt mitteilen“ (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 202). Der Einzelne soll durch die Mitteilung sich selbst verstehen. Die Pseudonyme haben genau diese Absicht. Kierkegaard hat „die Denkwürfe nicht selten im gleichen Text ineinander gemischt, andererseits auf mehrere Pseudonyme verteilt. Dadurch verwehrt er, sich einem von ihnen zu überlassen. Aber er zeigt auch an, dass sie zusammengehören, ohne sich als ein Ganzes zu schliessen, – dass man sie miteinander zur Geltung in sich bringen soll, – dass es auf etwas anderes ankommt als das, was irgendeinem der Entwürfe allein und entscheidend aufzufangen wäre“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 783.

¹⁴⁹ Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 156.

¹⁵⁰ Claus-Artur Scheier, *Kierkegaard Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen“*. Karl Alber, Freiburg / München, 1983, S. 82.

überaus wichtig, denn sie fasst das Ganze dieser Mitteilungsart zusammen: es geht um Wirken, um Handeln und nicht um eine Nachricht, um einen bestimmten Inhalt¹⁵¹.

Jaspers hat seine eigene Theorie der indirekten Mitteilung auf Kierkegaards Grundlagen aufgebaut. So erklärt man die Zusätze, die nicht mit Kierkegaards eigener Theorie zu verwechseln sind. Worin die Unzulänglichkeit Kierkegaards Theorie nach Jaspers bestehen soll (das Sagbare als das Unwesentliche), behandeln wir später im Punkt 1.2.4. Kommunikation als indirekte Mitteilung.

1.1.2.4. Stadienlehre

Auch wenn im Allgemeinen behauptet wird, dass Kierkegaard keine Lehre (keine systematische, positive und lehrbare Ergebnisse seiner Gedanken) hatte, verstehen fast alle Kritiker – Jaspers inklusive – die Stadien als den Kern seiner Philosophie, etwa so wie eine Lehre. Die Stadien stehen im Lebensweg als Abschnitte. Der erste Abschnitt, der primitive Aufenthalt, den viele Leute nicht transzendieren, ist die Unmittelbarkeit. Der Bedeutung der Unmittelbarkeit für Kierkegaard (ästhetisches Stadium) widmet Jaspers einen grossen Teil seiner Darstellung.

Nach Jaspers ist die Unmittelbarkeit für Kierkegaard bewusstlos, sie fragt nicht nach sich selbst, sie ist bloss da und erlebt¹⁵². Beim Unmittelbaren zu bleiben soll eine grosse Versuchung sein, aber auch ein grosser Verlust, weil in der Unmittelbarkeit keine eigentliche Existenz bestehen kann, denn Bewusstsein, Wille und Selbst seien zueinander direkt proportional (und zur Unmittelbarkeit umgekehrt proportional). Die Unmittelbarkeit ist andererseits, sagt uns Jaspers, nicht im Ganzen aufhebbar, sie ist die Zone der sinnlichen Wahrnehmung, des Geistes, des Glaubens, immer im Dunkel zu bleiben¹⁵³. (Erhellung,

¹⁵¹ Es fällt schwer zu zeigen, dass Kierkegaard ein Denker der Kommunikation ist. Sichtbar ist Kierkegaards Mühe mit der direkten Mitteilung. Nicht alles muss gesagt werden, sei es strategisch falsch (wie in Epigraph oder Motto von *Furcht und Zittern*: „Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote“), sei es zum Guten der anderen Person (wie die Mutter, die das Kind abstillen möchte oder Abraham, der nicht will, dass sein Sohn Gott hasst, beide Beispiele von *Furcht und Zittern*), sei es, um den anderen nicht zu verletzen (wie der Junge von *Die Wiederholung* zu seiner Freundin), um nur einige Fälle zu nennen. Darum kann man Kierkegaard kaum als Philosoph der Kommunikation bezeichnen, wie einige es tun, auch nicht als Philosoph des Verdachts; wenn überhaupt, als Philosoph des Verbergens und Andeutens.

¹⁵² Diese Eigenschaften der Unmittelbarkeit bei Kierkegaard haben viele Konvergenzpunkte mit dem Begriff Dasein bei Jaspers. Das Dasein ist für Jaspers auf die Unmittelbarkeit bezogen, aber nicht mehr in der Unmittelbarkeit.

¹⁵³ Jaspers ist hier nicht klar genug. Ist die Unmittelbarkeit aufzuheben oder nicht? In demselben Absatz sagt er: „Die sinnliche Unmittelbarkeit, die nicht Geist werden kann, vielmehr als solche bleibt unter dem ständigen Andringen des Geistes in uns, das *unaufhebbare* Dunkel“ und danach: „drittens eine neue Unmittelbarkeit aus anderem Ursprung, erwachsend erst in der *Aufhebung* der sinnlichen und geistigen Unmittelbarkeit [...], die Unmittelbarkeit des Glaubens“. Jaspers, *Die grossen Philosophen II*, S. 462.

Bewusstmachung dieser Zone, wenn auch keine vollständige, ist durch die ständige grenzenlose Reflexion zu erlangen – wobei es ein Verlust des bewusstlosen unmittelbar Lebenden mit sich bringt –, auf die Gefahr hin, uns in solchen Übung zu verzetteln: mehrmals zeigten wir die Kritiken Jaspers' an der unendlichen Reflexion¹⁵⁴.) Wie kommt man aus der Unmittelbarkeit heraus? Dadurch, dass dem Individuum seine Freiheit zu Bewusstsein kommt. „Mit dem Schritt aus der Unmittelbarkeit ist die Freiheit da. Oder: Freiheit tut diesen Schritt. Das Wagnis der Helle und die Helle selbst, beides ist Freiheit“¹⁵⁵, sagt uns Jaspers. Aber auch im Dunkel gibt es nach Jaspers Freiheit. Die Freiheit ist immer da, unendlich, „aus nichts“ entsprungen und nie neutral. (Sie ist schon im Gelände vom Guten oder Bösen, bevor sie nochmals wählen muss; die aus der Wahl entstandene Freiheit ist das Gute.) Und da es immer Freiheit gibt (obwohl nicht immer Bewusstsein deren), gibt es immer auch Verantwortung. Man sollte nicht glauben, betont Jaspers, dass der Existente erst mit dem Freiheitsbewusstsein – Bewusstsein der Möglichkeit – verantwortlich wird, genau genommen ist man auch in der Unmittelbarkeit verantwortlich, denn Dahinleben (sowie Unfreiheit) ist auch Schuld. Vor dem Freiheitsbewusstsein, d.h. in der Unmittelbarkeit, ist schon die Freiheit immer zugegen, sonst wäre es nicht möglich aus der Unmittelbarkeit emporzukommen¹⁵⁶. Bereits in der Unmittelbarkeit besteht die Möglichkeit ihrer Überwindung: Zwischen der möglichen und der wirklichen Existenz, d.h. der Freiheit und dem Notwendigen¹⁵⁷, liege für Kierkegaard eine Mittelbestimmung: die Angst. Angst vor der Entscheidung mit ihren möglichen Gegensätzen und ihrem unwiderruflichen Endzustand. Die Angst hat für Kierkegaard also ihren Ursprung in der Freiheit: „Sie [die Angst], ist eine gebundene Freiheit... nicht aber gebunden in der Notwendigkeit, sondern gebunden in sich selbst [...] Sie ist ‚die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit‘“¹⁵⁸. Diese Angst – die

¹⁵⁴ Jaspers stellt den Gegensatz zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit dar in: Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 819. Die Unmittelbarkeit sei das unverständliche, dunkle, willkürliche und zufällige, doch auch der Ursprung, das Wirkliche, das Echte, das Gegenwärtige, welches durch die Reflexion erhellt wird, die Reflexion sei aber auch das ins Nichts Führenden, das Endlose.

¹⁵⁵ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 463.

¹⁵⁶ Also nicht die Gnade oder die göttliche Hilfe spielt eine Rolle bei der Überwindung des ursprünglichen Zustandes. Das Individuum schafft seinen Ausweg aus eigener Kraft.

¹⁵⁷ Im Möglichen zu leben heisse phantastisch, unwirklich zu leben; Im Notwendigen zu leben heisse sich dem Fatalismus und Determinismus des Allgemeinen zu unterwerfen. „Wer in der Möglichkeit lebt und sie zugleich in der Notwendigkeit begrenzt, ist der Wirkliche“. Kierkegaard zitiert von Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 394.

¹⁵⁸ Kierkegaard zitiert von Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 464. „Die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit“ heisst, dass die Angst vor dem Freiheitsbewusstsein, vor der Wahl, anwesend ist.

Angst hat auch verschiedene Stadien – ist Angst vor Nichts, hat anfangs keinen Gegenstand und endet als Angst vor sich selbst¹⁵⁹.

Jaspers fasst die zwei Seiten des ästhetischen Stadium bei Kierkegaard so zusammen: Nach einer Seite „die Unmittelbarkeit. Das Sein vor der Entscheidung. Die Möglichkeit. Der Keim. Nach der andern Seite: Die Abgeglittenheit vom Sein als Existieren. Die Verlorenheit, das Ausgewichensein. Das Geniessen. Die Endlosigkeit des trotziges Verstandes. Das Sichnichteinsetzen“¹⁶⁰. Mit anderen Worte: Einen Ausweg aus dem Ästhetischen gibt es entweder durch die Reflexion und die Wahl zum Ethischen (das Wählen der Wahl¹⁶¹) oder als Reaktion gegen die Verzweiflung „in der Existenzlosigkeit des Nichtigen“¹⁶², eine Art Selbstverlorenheit (im System oder in der Anschauung der Dinge). Das Individuum ist in diesem Stadium willkürlich, launenhaft, unverfroren und weil es sich langweilt, mag es die Abwechslung und lehnt die Kontinuität und die Verantwortlichkeit ab – überhaupt lehnt es Handeln (d.h. sein Leben Ernst zu nehmen; unternehmerisch kann das Individuum ja sein) und jeglichen Kontakt mit der Wirklichkeit (nicht aber mit dem Sinnlichen) ab. Das ästhetische Individuum sieht keinen Sinn und keine Möglichkeit von Wiederholung. Aber in der Möglichkeit zu bleiben ist für Kierkegaard nicht existieren, weil es ohne Verwirklichung auf der Welt kein Wirklichwerden gibt.

Die weiteren Stadien der Existenz wurden von Jaspers leider nicht so eingehend verdeutlicht. Jaspers bezieht sich nur im Allgemeinen auf diese. Kierkegaard spricht von drei verschiedenen Stadien der Existenz¹⁶³: dem ästhetischen, dem ethischen und dem religiösen¹⁶⁴. Die Stadien sind für Jaspers „existentielle Gestalten des Menschen“¹⁶⁵, eine Art Standpunkte, aus denen man fasst, was das Leben ist und wie es zu leben ist¹⁶⁶. Diese Standpunkte seien fortschreitend¹⁶⁷ geordnet und der Übergang von einem zu dem anderen erfolge erst durch

¹⁵⁹ „Furcht und Zittern“, ‚Angst‘, ‚Verzweiflung‘ sind Seelenbewegungen, die untereinander in Beziehung stehen, ohne dass Kierkegaard ihre Beziehung und ihre Unterscheidung explicit deutlich gemacht hätte“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 774. Eine ausführliche Darstellung des Begriffs Angst bei Kierkegaard kann im 2.3.1. Angst dieser Arbeit gelesen werden.

¹⁶⁰ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 791.

¹⁶¹ Cf. 2.3.2.1. Exkurs: Heidegger und die Ethik dieser Arbeit.

¹⁶² Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 791.

¹⁶³ „Es sind immer dieselben Stadien, nur als mehr oder weniger gegliedert, mindestens 2, höchstens 5 bis 7“. Idem, S. 786.

¹⁶⁴ Im religiösen Stadium spricht Jaspers von einer humanen vernünftigen und von einer paradoxen christlichen Religiosität. Idem, S. 778.

¹⁶⁵ Idem, S. 790.

¹⁶⁶ „Stadien sind mögliche Lebenshaltungen des Einzelnen im Dasein. Sie sind nicht genügend zu bestimmen als objektive Weltanschauungen, sondern sind darzustellen als existentielles Verhalten. Es gibt keinen Standpunkt ausserhalb“. Idem, S. 778.

¹⁶⁷ „Die Stadienlehre im Ganzen ist erst vom letzten Stadium her durchsichtig. Kierkegaards Stadienlehre ist im Entwurf von vornherein bedingt durch das Ziel des Christentums [...] Die wahre Aussicht wird je vom späteren Stadium her, auf das frühere blickend gewonnen“. Idem, S. 778.

eine Entscheidung, durch eine radikale Entscheidung. So radikal muss die Entscheidung sein, dass man (hebt Jaspers hervor) eigentlich nicht vom Transit oder Übergang zwischen Stadien sprechen darf, sondern vom Sprung¹⁶⁸, und dies mit Fug und Recht: Schliesslich geht es vielmehr um die Veränderung des Menschen selbst beim Stadiumswechsel – es geht um eine Verwandlung, nicht um einen Fortschritt der Erkenntnis. Die Stadien sind für Jaspers keine Stufen des objektiven Wissens, sondern Grundhaltungen subjektiver Existenz.

Das erste Stadium, das ästhetische, ist das einzige, welches unmittelbar ist, also nicht auserwählt. In diesem treten die Widersprüche von aussen hinein. Durch Entschluss kann man zum nächsten springen. Vom nächsten aus, sagt uns Jaspers, sehen die anderen (das vorige und das neue Stadium) ganz anders aus (nicht unbedingt schlechter oder besser), es gibt aber für Kierkegaard kein Zurück, unter anderem, weil eine Selbsttäuschung nötig wäre, so dass das vorherige Stadium wie vorher aussehen könnte. Immer gibt es einen Beschluss und damit eine Option, die auf ewig verloren geht. Aber warum soll man überhaupt etwas wählen, warum nicht einfach wie bisher weiter machen und sich weiter in der Unmittelbarkeit (ästhetischem Stadium) aufhalten? Die zu den Stadien gehörenden inneren Widersprüche, die den Stadien innewohnende Dialektik zwingen den Menschen zu handeln oder zu verzweifeln¹⁶⁹. Aber „es liegt nicht etwa so, dass ich die Stadien zur Kenntnis nehme und dann mich für ein Stadium entscheiden könnte, und nicht so, dass die Folge der Stadien eine notwendig geschehende aufwärts gehende Entwicklung bedeutete, und nicht, dass ich mit ihnen die menschlichen Möglichkeiten von einem Standpunkt ausserhalb übersehen könnte“¹⁷⁰. Jaspers will damit hervorheben, dass die Wahl mit dem Ernst zusammen agieren muss: Die Stadien kommen nicht vom Selbst wie die Alterung, sie stehen auch nicht zur Auswahl wie Süßigkeiten in der Vitrine und sind auch nicht überwindbar durch eine vermeintliche absolute Vernunft.

Aber welche unter all diesen Möglichkeiten soll gewählt werden? Für Jaspers ist die Antwort: die Möglichkeit selbst zu werden. Das Selbstsein ist für Kierkegaard seine Möglichkeit, nicht anders: „Selbstsein, eigentlich Sein, nicht ich und meinen Entschluss als zweierlei, sondern ich bin, sofern ich mich entschliesse, ich bin nicht als entschlossenes

¹⁶⁸ Inkompatibel scheint hier von radikaler Entscheidung und vom „unbewussten“ Sprung zu sprechen. Das tut aber Jaspers: „Der Sprung kann nicht beabsichtigt werden, er kann nicht geplant werden – er kann längst schon getan sein und wird durch Philosophie hell“. Idem, S. 821.

¹⁶⁹ „Das Nichtmerken des Widerspruchs macht komisch. Komik, Ironie, Humor spielen an den Grenzen der Stadien eine entscheidende Rolle. In ihnen offenbart sich indirekt ein Anderes. Die blosser Betrachtung („Spekulation“) sieht vom Widerspruch ab, den sie auf ihre Art löst, und damit zugleich von Existenz und Innerlichkeit. Die Existenzzerhellung erfasst den Widerspruch, aber stets anders, je nachdem, wo sie steht“. Idem, S. 787.

¹⁷⁰ Idem, S. 788.

Wesen, dessen Dasein zerrinnt im Vielerlei, oder noch nicht als Möglichkeit, die warten kann. Sich bewahren für eigentliches Selbstsein, Ernst des Spiels – oder negativer Entschluss“¹⁷¹. Die Verwirklichung, dieses wirklich Werden in der Welt (in dem Sinne von Bewegung von Nichtdasein – ein Nichtdasein, welches ist – zum Dasein¹⁷²), kann als ethischer Anspruch angenommen werden. Doch gehen die Ansprüche von Kierkegaard über das Allgemeine hinaus. Nach Jaspers ist Kierkegaard wichtig, auf „der ‚Wirklichkeit eines anderen‘ [zu beruhen], an der der Glaubende unendlich interessiert ist (dass Gott wirklich auf Erden gelebt hat) – wodurch er selbst erst Existenz wird – Existenz, Wirklichkeit, Dasein“¹⁷³. Hier gilt also an der ewigen Seligkeit teilzuhaben, indem man erkennt, dass es Gott gibt¹⁷⁴, wodurch das Entweder-Oder aufgelöst wird. Climacus schildert den Verzicht auf die Welt um der Seligkeit willen wie eine Überwindung, wie eine Entscheidung, von der nicht objektiv gesagt werden kann, ob sie die beste ist (ohne „Objektivierung“, also ohne aus dem Absurden etwas anderes zu machen)¹⁷⁵. Jaspers bestreitet offen Climacus’ Meinung, nach der die Seligkeit das allein Wünschenswerte ist; für Jaspers besteht die Möglichkeit sich Anderes zu wünschen. Wenn die Seligkeit nicht erstrebt wird, geschieht das nicht aus Unwissenheit: in der Welt geht alles irgendwann unwiederbringlich verloren, und deswegen ist der Kampf gegen die Isolierung sinnvoll; der Einzelne ist er selbst nur mit den anderen Einzelnen. Die Beziehung zur Transzendenz kann die Kommunikation nicht ersetzen, so könnten wir Jaspers’ Position auffassen.

Die Stadienlehre, meint Jaspers, ist ein Konstrukt der Interpreten von Kierkegaard, die die indirekte Mitteilung von Climacus objektiviert haben: Die Stadien scheinen so Lebensformen mit je eigentümlichen Kategoriensystemen, und Kierkegaard kommt so in die Geschichte der Philosophie. Das ist nicht der wirkliche Kierkegaard, aber dank diesem Konstrukt, fährt Jaspers fort, bekommen seinen pseudonymen Schriften eine Einheit, eine Art

¹⁷¹ Idem, S. 780.

¹⁷² Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 776. Jaspers charakterisiert diese Bewegung aristotelisch.

¹⁷³ Idem, S. 778.

¹⁷⁴ Cf. Ibidem.

¹⁷⁵ „Hier ist der Gedanke: es könnte besser sein, dass... nur möglich: wenn ein anderes Sein als bestehend, als zukünftig, eine andere ‚ewige Seligkeit‘ statuiert ist, von der her dieser Verlust des Unbedingten als möglicherweise gut – als Gottes Wille, als Weg zur ewigen Seligkeit, für ein anderes als diese Welt –, das heisst also als seiner Unbedingtheit beraubt gelten kann. Hier liegt der entscheidende Punkt: gibt es für mich ein Anderes, das Andere, das ganz Andere, das zu gewinnen ‚ewige Seligkeit‘ heisst – oder geht die ewige Seligkeit nur durch die Wirklichkeit in der Zeit selber“. „Fiktion, – daher die ‚Schuld‘ des Nein – der ‚Verrat‘ am Menschen, am Geliebten, an der Welt, das faktische Weglaufen, wie das des Selbstmörders? Das ist keine Übersteigerung, sondern hier liegt das Entweder – Oder“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 825.

System, obschon Kierkegaard das „Allgemeine“, Kategorien, Kriterien, „Begrifflichkeit mit Gegenständlichkeit“ meidet¹⁷⁶.

1.1.2.5. Existenz und Zeit

Kierkegaard definiert nicht, was Existenz ist, „der Grundbegriff, den Kierkegaard zum Fundament im Philosophieren machte“¹⁷⁷. Er übernimmt es aber auch nicht bloss von der Tradition. Jaspers versucht, die „Grundbestimmungen“ aufzuzählen: „1) Echtheit – Einheit von Leben und Lehre – Einswerden von Leben und Denken [...] 2) Innerlichkeit [...] 3) Eigentlich Wirklichkeit – im Unterschied von blossem Leben, etwas, was nicht einfach so ist, sondern wird und versäumt werden kann [...] 4) Was nur in Bezug auf Transzendenz [...] Endlichkeit und Ewigkeit [...] 5) Das Persönliche – zunächst Einsame – der Einzelne. Intimus [...] 6) Die Existenz lässt sich nicht denken“¹⁷⁸. Vielleicht sollte man sagen, dass die Existenz sich nicht allein und isoliert denken lässt.

*Zwischen Existenz und Zeit gibt es eine wichtige Korrelation. Das Wesen der Existenz ist für Kierkegaard die Zeit, sagt Jaspers*¹⁷⁹, *und da es drei verschiedene Stadien gibt – drei Grundarten das Leben zu führen –, gibt es entsprechend drei verschiedene Zeitauffassungen: „Das ästhetische Stadium, sagt Kierkegaard, strandet beständig an der Zeit, so dass das Ästhetische sich selbst aufhebt in der Zeit“*¹⁸⁰. Für den Ästhetiker wird die Zeit, die tödlich lange sein kann, zum Feind. Weil er mit der Zeit nichts anfangen kann, versucht er die Zeit totzuschlagen. Aber, meint Jaspers, so wie wir die Zeit verlieren, könnte auch die Existenz verloren gehen. „Das ethische Stadium macht die Zeit allererst geltend: ‚Die Bedeutung der Endlichkeit und der Zeitlichkeit ist‘, dass ‚Geschichte werden‘ könne“¹⁸¹. Im ethischen Stadium wird erst die Wichtigkeit der Zeit begriffen, doch ist für Kierkegaard nach Jaspers nur wichtig „gleichzeitig mit sich Selbst [zu] sein“¹⁸², und das gelingt nur durch das Gottesverhältnis („oder dies ist das Gottesverhältnis“¹⁸³), also im religiösen Stadium. Das

¹⁷⁶ Climacus stellt diese Lehre in *Stadien auf dem Lebensweg* dar – „Aber es handelt sich nur um eine der Objektivierungen, der Formen direkter Mitteilung, die auch Kierkegaards Willen zur indirekten Mitteilung keinen Augenblick entbehren kann. Wird aber diese direkte Mitteilung für die Sache selbst genommen, so muss der Sinn Kierkegaards verfehlt werden“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 788. Andererseits aber postulierte Jaspers (und viele Kritiker) – wie vorher erwähnt –, dass Climacus' Meinungen unter allen Pseudonymen den Kierkegaard hinter der Maske am besten widerspiegelt.

¹⁷⁷ Idem, S. 784

¹⁷⁸ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 784.

¹⁷⁹ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 471.

¹⁸⁰ Idem, S. 473

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² „Nicht also dem Künftigen in Furcht oder Erwartung und nicht der Vergangenheit anheimzufallen“. Ibidem.

¹⁸³ Ibidem.

besagt, dass die Möglichkeit besteht, dass wir nicht gleichzeitig mit uns Selbst sind, dass zu existieren nicht einfach, zu vergehen, zu geschehen ist (geboren werden, aufwachsen, sterben), sondern eine Beziehung zum eigenen Leben beinhalten kann. Man darf sich erinnern und hoffen (auch Formen der Ungleichzeitigkeit), es muss aber zugleich in beiden – im Erinnern und Hoffen – gelebt werden, so bekommt das Leben Kontinuität, aber man sollte weder die Vergangenheit, noch die Zukunft der Gegenwart vorziehen. „Existieren ist, weil zeitlich, Erinnern und Hoffen. Die Gegenwärtigkeit wird sich in sich selbst nicht verständlich und wirklich: sie muss rückwärts verstanden und vorwärts gelebt werden. Das hat zur Folge, dass das Leben in der Zeitlichkeit niemals recht verständlich wird, gerade weil es in keinem Augenblick völlige Ruhe bekommen kann, um die Stellung einzunehmen: rückwärts“¹⁸⁴.

Die Stoiker sagten, dass der weise Mensch lebt, solange er will und nicht solange er kann. Kierkegaard sagt dagegen, erinnert uns Jaspers, dass im Leben die Zeit selbst die Aufgabe ist, man kann sie keineswegs vorzeitig erledigen. Vielmehr könnte die Zeit mit uns fertig werden. Wir werden nicht unbedingt klüger – die Existenz ist ohne Gewähr –, wir könnten auch mit der Zeit „das bisschen Leidenschaft, Gefühl und Phantasie“, die wir jemals zuvor hatten, verlieren. Was die Existenz werde, hängt von dem Existierenden selbst ab. Existieren heisst für Kierkegaard Streben, unendliches Streben, beständiges Werden, das ist pathetisch und komisch zugleich: „Pathetisch gesehen hat eine Sekunde unendlichen Wert, komisch gesehen sind zehntausend Jahre ein Narrenstreich gleich wie der gestrige Tag, und doch besteht die Zeit, in der der Existierende ist, aus solchen Teilen“¹⁸⁵. Was soll das heissen? Man müsse sich dessen bewusst sein, dass keine Zeit zu vergeuden sei, keine Sekunde.

Bisher haben wir über der Existenz in Bezug auf die Zeit gesprochen, es ist an der Zeit, über die Zeit in Bezug auf die Existenz zu sprechen. Der Mensch besitzt für Kierkegaard etwas Ewiges, sagt uns Jaspers, daher seine Innerlichkeit und der Ernst als Möglichkeit (auch sein Erstreben), obwohl der im ästhetischen Stadium verhaftete sagt: 1) dass das Ewige nicht existiere, 2) dass alles nur Augenblick sei, dass das Ewige abstrakt sei, und nur als „Grenze für die Zeitlichkeit“ (Grenze, die wir nicht erreichen werden) gelte, 3) dass das Ewige Kunst- und Dichtungsobjekt sei, Objekt, das nur in Phantasien mit der Wirklichkeit zu versöhnen sei, 4) dass die Metaphysik das Ewige als Unsterblichkeit auffasse. Aber Kierkegaard glaubt schon, dass es Ewigkeit gibt; vom Ewigen gibt es kein Wissen, nur Glauben, keine Kenntnis, nur Wagnis (im Glauben). Die Existenz ist laut Kierkegaard eine Synthese von Endlichem

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Kierkegaard, „Unwissenschaftliche Nachschrift“ in *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, II, 1, 2. Kap. S. 222.

und Unendlichem und es gibt auch eine weitere Synthese, die von Zeitlichem und Ewigem: der Augenblick.

Die Konzeption der Zeit als Sukzession vom „unendlichen Inhaltlosen“ (in dem kein Unterschied zwischen Vergangenem, Gegenwart oder Zukünftigem besteht, da in einer blossen Sukzession jeder Referenzpunkt fehlt) und die Konzeption der Ewigkeit als „unendliche inhaltvolle“ Gegenwärtige konvergieren zum Augenblick. Im Augenblick tangieren sich Zeit und Ewigkeit; der Augenblick ist nach Kierkegaard ein „Atom der Ewigkeit“ in der Zeit, „Reflex der Ewigkeit in der Zeit“, nicht bloss das Vergangenheitsfreie, das Zukunftslose, das Momentane, welches „die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens“ bezeichnet. Jaspers behandelt Kierkegaard zusammen mit Platon und Aristoteles in einem Exkurs über die Zeitbegriffe, wobei die Griechen – und der Bezug durch Aristoteles auf Bruno – nur als Einführung in das Thema dienen. Für Kierkegaard selbst bekommt der Augenblick erst im Christentum einen Sinn – warum? Drei Typen von Augenblick unterscheidet Kierkegaard: a) À la Platon: Wie in der Anamnesis ist das Ewige scheinbar vergangen. b) À la Jude: Das Zukünftige ist das Ewige, „das Inkognito, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehungen zu der Zeit unterhalten will“¹⁸⁶. c) À la Christ: Das Ewige, welches in der Vergangenheit einmal war, ist das Zukünftige, es wird wiederkommen. Der Augenblick ist für Kierkegaard, im Unterschied zu a) keine logische¹⁸⁷, sondern eine historische Kategorie¹⁸⁸ – und demzufolge weist er ihn dem Existierenden und den Wissenschaften zu, die sich bei der Geschichte bedienen. Der

Augenblick ist also weder gering, noch blosses Instrument, Mittel „für ein Zukünftiges“. Für ¹⁸⁶ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer Verlag, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1960, S. 111.

¹⁸⁷ „Die Angst vor der Ewigkeit macht den Augenblick zu einer Abstraktion“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kommentar und Übersetzung von Hans Rochol, Meiner, Hamburg, 1984, 4, §2, S. 167.

¹⁸⁸ Jaspers sieht in der Geschichte des Begriffs „Kategorie“ eine Erweiterung und Vertiefung, deren Spitze Kierkegaard sei. Aristoteles, Kant und Hegel hätten dazu beigetragen, aber der entscheidende Schritt aus dem beschränkten Sinn sei von Kierkegaard gegeben, indem er die „traditionellen“ Kategorien (seien sie „Aussageformen“, „Formen der vom Verstand ergriffenen Erscheinungswelt der Gegenstände“ oder „universale Seinsstrukturen“) in Existenzkategorien umwandle. Die Kategorien seien bis Kierkegaard fast rein „naturwissenschaftlich“ behandelt worden. Die Kategorien seien jedoch weder Substanz, Qualität, Quantität, usw., noch Vernunft, Idee, das Transzendente, usw., noch der Gedanke Gottes vor der Schöpfung. Kierkegaard habe den Sinn des Begriffs „Kategorie“ entfaltet, den verborgenen Sinn dessen entdeckt: Existenz, der Einzelne, der Sprung, die Ausnahmen, Wiederholung, Augenblick, Stadien, paradox, ästhetisch seien nun Kategorien für Kierkegaard. Die Kategorien seien also Kategorien in der Existenz. Was heisst hier Kategorie? „Kategorien sind die Seinsstrukturen, durch die die Entschiedenheit des Seinswissens und des Seinsvollzugs geschieht.“ Das erklärt den folgenden Auszug von Jaspers aus Kierkegaards *Stadien auf dem Lebensweg* (Schuldig? / Nichtschuldig?, SV, VI, S. 320): „Ich zwingen mich selbst, mit äusserster Kraft mein Leben in der Kategorie zu halten. Man kann sterben, das weiss ich, man kann zu Tode gemartert werden, das weiss ich, aber man kann sich an die Kategorien halten, kann die Kategorie festhalten. Das ist es, was ich von jedem verlange, den ich bewundern, von jedem, den ich eigentlich anerkennen soll, dass er bei Tag an die Kategorien seines Lebens denke und nachts davon träume“.

Jaspers ist er eine wichtige „Kategorie“, denn die Probleme der zeitlichen Existenz, Ewigkeitsstreben und Zeitlosigkeit der Seele tauchten immer auf – sogar für die Vertreter einer rationalen Einstellung – und man müsse auf das „zeitliche Leben, das immer als gegenwärtiger Augenblick allein real ist“¹⁸⁹ zurückgreifen¹⁹⁰.

1.1.2.6. Das Selbstsein und die Verzweiflung

Was heisst selbst sein? Einerseits vermeidet die Antwort auf diese Frage allen physischen, psychologischen, anthropologischen, soziologischen, juristischen, biographischen Bezug. Sowohl Jaspers als auch Kierkegaard betrachten diese Faktoren als unerheblich, um das Selbst zu definieren. Andererseits wurde vorher gesagt, dass der Mensch eine Synthese ist, eine Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigem und Zeitlichem, Seele und Leib. Jedoch sind diese Verhältnisse noch nicht das Selbst, meint Kierkegaard. „Erst wenn das Verhältnis sich zu sich selbst verhält, ist dieses Verhältnis das positive Dritte (während das Zweierverhältnis eine negative Einheit heisst), und dies ist das Selbst“¹⁹¹. Wenn eines der Glieder¹⁹² dieses Verhältnisses oder die Reflexion fehlt, gibt es kein Selbst. Da dieses Verhältnis für Kierkegaard (auch für Jaspers) dialektisch ist, ist das Selbst nicht bloss da: „Das Selbst ist etwas, das entstehen soll“¹⁹³, das Selbst *wird* eher als es *ist*. Wie wird es selbst?

Kierkegaard und Jaspers gehen davon aus, dass dieses Verhältnis, welches sich zu sich verhält, durch ein anderes gesetzt sein muss, d.h., dass das Selbst für sie ein abgeleitetes Verhältnis, nicht von sich selbst erschaffen, ist. Das Selbst hat seinen Ursprung im Umgreifenden, sagt man in der jasperschen Terminologie. Aber dieses Fundament ist so wichtig wie die Gewissheit dessen, und somit muss das Verhältnis zu der Macht, die das Verhältnis setzte, durchsichtig sein. Das Bewusstsein ermöglicht folglich das Selbst, mehr Bewusstsein heisst mehr Selbst und deswegen wird für Kierkegaard ein neuer Bewusstseinsgrad dadurch gewonnen, Gott zu bedenken, sich vor Gott zu wissen, sich ein menschliches Selbst zu wissen, welches etwas unveräusserlich Ewiges innehat, was mit hohen Ansprüchen Verbunden ist. Anticlimacus zufolge „je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr Selbst“¹⁹⁴. Gott – der indirekt und mehrdeutig spricht¹⁹⁵ – dient als Massstab des Selbst. Aber

¹⁸⁹ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Springer Verlag, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1960. S. 109.

¹⁹⁰ Mehr über den Augenblick im 2.3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁹¹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, 465.

¹⁹² Freiheit, Notwendigkeit, Zeitliches, Ewiges, Endliches, Unendliches.

¹⁹³ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, Buchclub Ex Libris, Zürich, 1984, S. 542.

¹⁹⁴ Cf. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 1, A, a.

¹⁹⁵ Cf. Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 754.

all dem wohnt eine titanische Leistung inne, die sogar – wie gezeigt wird – Schwermut hervorbringt, doch heisst es nicht nachzugeben: „Es gehört Mut dazu, sich ganz zu geben, wie man ist, es gehört Mut dazu, sich nicht von einer kleinen Demütigung los zu kaufen, sich nicht ein Relief zu geben, wo man das durch Verschweigen wohl könnte“¹⁹⁶.

Die Selbstkenntnis (das Selbstwissen) ist für Kierkegaard und Jaspers weder gegenständlich noch bequem, weil das Selbst dialektisch, sowohl unbestimmt als auch unbestimmbar ist¹⁹⁷. Da das Selbst keine Gattung ist, sondern der Einzelne selbst, hält Kierkegaard für das Wunderbare am Leben, „dass jeder Mensch, der auf sich selbst achtet, weiss, was keine Wissenschaft weiss, nämlich, wer er selbst ist“¹⁹⁸. Und wie ist dieser Einzelne? Da das Selbst ein dialektisches Verhältnis ist, ist es aus mehreren Gründen widersprüchlich; die dem Einzelnen entgegengesetzte Kategorie ist das Allgemeine. Der Bezug zum Allgemeinen, sei es verstanden als das Vernünftige, das Ethische oder das zur Masse gehörend, bestimmt den Einzelnen. Die Verweisung vom Allgemeinen auf eine zweite Stelle macht vom Menschen einen Einzelnen und für Jaspers sogar einen Existenten. „Selbst bedeutet eben den Widerspruch, dass das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist“. Der Mensch existiert nicht, wenn er nicht als ‚Einzelner‘ existiert“¹⁹⁹. Der Einzelne darf sich also nicht im Allgemeinen auflösen, er sollte aber das Allgemeine im Einzelnen werden. Diese dialektische Beziehung sollte der Einzelne nicht preisgeben, denn der Mensch ist eine Synthese und nur derjenige, der sich seines eigenen Wesens bewusst wird, wird ein Selbst, wird konkret. Selbstwerden, erinnert uns Jaspers, ist aber ein Prozess mit keinen sicheren Folgen, ein Prozess, in dem man scheitern kann. Schauen wir jetzt wie aus dem Offenbarwerden Scheinoffenbarung zu Stande kommt.

Offenbarwerden ist ein anderer Name für das Selbstsein, denn „je mehr Bewusstsein, desto mehr Selbst“. Das Selbstbewusstsein oder die Innerlichkeit ist das Bewusstsein, welches

¹⁹⁶ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 421.

¹⁹⁷ In *Die grossen Philosophen. Nachlass I* (S. 466) sagt Jaspers: „Es [das Selbst] gegenständlich wissen zu wollen, ist ein Ausweichen vor der wirklichen Selbstvergewisserung. Ich halte mich an ein Wissen, Sollen, an ein Ideal, an ein Programm, statt zu wollen im Sichgeschenktwerden, statt des Hörens im grenzenlosen Offensein, statt des inneren Handelns im Selbst werden [...] Aber das Selbst ist dialektisch. Ich weiss nie, ob ich es bin“. Jaspers fügt nachher hinzu (S. 470), dass, da das Selbst dialektisch ist, es keine einheitliche Bedeutung hat. Nach seiner Aufzählung seien die verschiedenen Bedeutungen: „a) das ewige Selbst – das keine Ruhe lässt – b) das Selbst, das ich nun so bin mit diesen Anlagen, Situationen c) Die formale Unendlichkeit des negativen Selbst, das sich noch so hervorbringen will, wie es will: das unendliche Selbst“.

¹⁹⁸ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Übersetzung von Rochol, II, §2, S. 84.

¹⁹⁹ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 420. Die Philosophen reservieren – gegen den Usus – Termini des Allgemeinen für das echte Leben: Für Jaspers darf ausschliesslich der gegen das Allgemeine im Widerspruch lebende Einzelne existent genannt werden. Für Sartre können nur Menschen existieren, für Heidegger nur Menschen da sein, für Adorno ist es unverschämt bei vielen Menschen, dass sie Ich sagen.

durch die Reflexion (welche nicht blosse Kontemplation ist) erlangt wird. Diese Reflexion sondert von der Aussenwelt ab, dadurch, dass sie auf die Einzigartigkeit des Selbst aufmerksam macht. Ein Selbst ohne Reflexion über sich hat sich Kierkegaard gemäss verloren. Noch mehr: diese Reflexion darf nicht als Kontemplation verstanden werden: Für Kierkegaard ist das Selbstbewusstsein kein „betrachtendes Wissen“ und weder die Philosophie an sich noch die erworbenen Kenntnisse lösen die Aufgabe des Selbstwerdens. *Das Offenbarwerden wird nur durch Handeln ermöglicht, deshalb meint Kierkegaard, dass je mehr Wille desto mehr Selbst. Erst das innere Handeln „als Unbedingtheit des Entschlusses“²⁰⁰ ermöglicht für Kierkegaard das Offenbarwerden: Sichwählen, Sichaneignen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das innere Handeln etwas so wie eine Selbstschöpfung.*

Da es unmöglich ist, immer durchsichtig für sich selbst zu sein, und der Massstab des Christen so hoch ist, wird man immer schwermütig (aber die Schwermut wird von Kierkegaard positiv aufgefasst: keine Schwermut heisst für Kierkegaard kein geistiges Leben). Deshalb vermeidet man die ganze Arbeit, und statt eine Selbstoffenbarung durchzuführen, ankert man in der Scheinoffenbarung (im Nachlass Verslossenheit nach innen genannt), für Jaspers: „im schamlosen Ausbreiten des Inneren, in massenhaften Beichten, im endlosen Übersichnachdenken und Vonsichreden, im Schwelgen der Anschauung von inneren Vorgängen“²⁰¹, in der Scheinredlichkeit. Über sich selbst labern, „die hemmungslose Offenheit“ stört eher die Innerlichkeit, denn eine wirkliche Offenheit ist keine Beichte, vielmehr eine Mischung mit Verslossenheit, wie bei der Ironie Sokrates’: Am Anfang den anderen gegenüber (verschlossen), aber immer mit sich selbst beschäftigt (offen zu sich), und immer in Beziehung zu dem Göttlichen.

Die Selbstverständlichkeit, die Geschäftigkeit, die Neugier, der Spott und weitere Zerstreuungen leugnen das eigentliche Selbst. Man kann sich dumm stellen, bis zur Verblödung arbeiten (oder sich irgendwie ablenken: selbstverschuldete Unmündigkeit, blosse Neugier, Selbstbetrug, frommes Ignorieren, dumme Geschäftigkeit – die Vielfalt der Lebensgestalten ist zahlreicher als die Blumen), um sie nicht zu spüren. Die Schwermut bleibt trotzdem da und ohne Grund; ihren Grund zu verstehen ist für Kierkegaard bereits die Heilung, die Abhebung. Es gibt aber auch andere „Verstecke“ oder Notausgänge aus dem Selbst: die Elfenbeintürme²⁰². Jaspers nach hat Kierkegaard die Zuflucht des Einzelnen vor dem Selbst in die Phantasie blossgelegt. Die Phantasien würden zur Erleichterung verwendet, dank ihrer halte man sich vor der schweren Pflicht der Verwirklichung und den ihr gehörigen

²⁰⁰ Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer Verlag, Berlin / Heidelberg / New York, 1965, S. 291.

²⁰¹ Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, S. 292.

²⁰² „Bleuter nennt dieses Sicheinkapseln in seine isolierte Welt ‚autistisches Denken‘“. Idem, S. 274.

Konflikten fern, und passiv genieße man die Ruhe des Selbstverständnisses. „Diese Seite der Wirkung von Metaphysik und Dichtung, dass sie den Menschen seiner realen persönlichen Existenz zugunsten eines phantastischen Zerfliessens berauben, hat am tiefsten Kierkegaard erfasst“²⁰³, sagt uns Jaspers. Unsere „künstlichen Paradiese“ möchten wir unbedingt aufbewahren, und dafür seien wir bereit, „die Wahrheit totzuschlagen“ (wie bei Sokrates und Jesus). Kierkegaard selbst erkannte einen möglichen Missbrauch der Dialektik, wenn man nicht redlich ist und nicht alle Folgen auf sich nimmt, und statt dessen die Bewegung fixiert oder vermeidet, um z.B. dem Absurden auszuweichen²⁰⁴. Da fragt sich Jaspers – wahrscheinlich von Nietzsche angeregt –, ob die Unwahrhaftigkeit eine Bedingung des Daseins ist und ob es „nicht Bedingung für die Erscheinung des ewigen Sinnes unserer Existenz [ist], dass wir in die Solidarität der Wahrhaftigen gelangen?“²⁰⁵

Weil das Selbst immer „im Werden ist“ und sein Selbstbewusstsein sich auf seine Innerlichkeit auswirkt, kann das Selbstsein nur relativ zum Massstab sein. Kierkegaard klassifiziert die Beschränkungen des Selbst, sozusagen die „Unbewusstseinsarten“ (oder Bewusstseinsarten) in Bezug auf ihren Abstand vom Selbstsein. Jaspers ging dem Begriff Schuld bei Kierkegaard nach, als er die Grenzsituationen erörterte, wir nehmen das als Beispiel, obwohl der Kontext unterschiedlich ist; damit machen wir die „Relativität“ zum Massstab anschaulicher²⁰⁶.

Die Schuld ist von Kierkegaard als ein positives Phänomen aufgefasst: „Je abstrakter das Individuum ist, desto weniger verhält es sich zu einer ewigen Seligkeit, und desto mehr entfernt es sich auch von der Schuld; denn Abstraktion macht die Existenz gleichgültig, aber Schuld ist der Ausdruck für die stärkste Selbstbehauptung der Existenz“²⁰⁷, sagt Kierkegaard. Die Schuld, worauf Kierkegaard hier hinweist, ist kein In-Schuld-geraten wegen Einzelfällen, sondern eine totale Schuld, die dank einer ewigen Erinnerung als das „Kennzeichen des Verhältnisses zu einer ewigen Seligkeit“ fungiert. Total heisst hier nicht „total“ als Ergebnis einer Addition verschiedener kleinen Schulden, meint Jaspers, eher als wesentliche, unbeschreibliche, inkommensurable Schuld; jede Äusserung kommt einer Begrenzung gleich, denn es handelt sich um eine Schuld, die im Verhältnis zum Ewigen tritt, und das sei für

²⁰³ Idem, S. 274.

²⁰⁴ Cf. Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper & Co., München, 1963, S. 181f.

²⁰⁵ Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 228.

²⁰⁶ Für dieses Thema nimmt Jaspers in *Die grossen Philosophen. Nachlass I* insbesondere Bezug auf Kierkegaards *die Krankheit zum Tode*. Wir nehmen als Beispiel ein Thema von *Psychologie der Weltanschauungen*.

²⁰⁷ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 276.

Kierkegaard der entscheidende Punkt²⁰⁸. Eine solche Schuld kann nicht etwa auf Gott geschoben werden, weil es sich nicht um eine endliche, sondern um eine unendliche Schuld handelt (und in dieser bleibt der Einzelne auf ewig gefangen). Was heisst unendliche Schuld? Kurz und klar: dass keine Reinwaschung möglich ist. Das Kind, nachdem es die Bestrafung oder Tracht Prügel für seine Untaten, Dummejungenstreichs, gekriegt hat, vergisst die Schuld, es büsst. Ein anderer wird sonntags etwas bereuen und an die ewige Seligkeit denken, um ein ruhiges Gewissen zu haben, und alles danach vergessen. Der Einzelne (qua Selbstsein, nicht blosses Individuum) vergisst weder eine Schuld, noch misst er sich in dieser Hinsicht mit anderen Individuen, um einen guten Eindruck zu hinterlassen. Sein Massstab – für sich selbst, nicht für die anderen – ist das Absolute (welches nicht nur im Ethischen der Massstab ist)²⁰⁹. Ein anderes Vorgehen ist für Kierkegaard unethisch: „Der Knoten besteht indessen darin, dass es gerade unethisch ist, sein Leben im Komparativen, Relativen, im Äusseren zu führen und zur letzten Instanz im Verhältnis zu sich selbst das Recht der Polizei... zu haben“²¹⁰. Die anderen fallen hier nicht ins Gewicht, denn „die ewige Erinnerung an die Schuld *lässt sich im Äussern nicht ausdrücken*“, auch wenn man viel darüber schwätzen könnte. Es bleibt nichts anderes als über „die letzte Innerlichkeit“ zu schweigen, damit niemand angeklagt oder beleidigt wird und man das Ideal, „das Verhältnis zum Absoluten“, nicht verrät²¹¹. Die Schuld ist hier also weder zu büssen wie bei einem Kind (wodurch die Schuld endlich wird), noch zu mildern wie bei dem Sonntagsgläubigen („der bürgerliche Begriff der Strafe“, meint Jaspers), noch zu behandeln durch ein kathartisches Gespräch.

Am Beispiel der Schuld haben wir die Beziehung des Einzelnen zum Selbstsein und des Einzelnen zum Massstab exemplifiziert. Kierkegaard – wie der wirkliche J. Climacus, ein Mönch, der das Buch *die Himmelsleiter* schrieb²¹² –, macht in *die Krankheit zum Tode* – also

²⁰⁸ „Die Totalität der Schuld entsteht dann für das Individuum dadurch, dass es seine Schuld, wenn es auch nur eine einzige, wenn es auch die unbedeutendste von allen wäre, mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zusammensetzt“. Kierkegaard, „Unwissenschaftliche Nachschrift“ in *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 728.

²⁰⁹ Im Referat Kierkegaards zitiert Jaspers folgendes: „Das Kind, das bisher nur die Eltern zum Massstab hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Massstab bekommt; Aber welcher unendlicher Akzent fällt auf das Selbst, wenn es Gott zum Massstab bekommt! Den Massstab für das Selbst bildet immer: was das ist, dem gegenüber es ein Selbst ist... Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott“. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 420.

²¹⁰ Kierkegaard zitiert von Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 278.

²¹¹ „Jeder, der in Wahrheit sein Leben gewagt hat, hat den Massstab des Schweigens gehabt; denn ein Freund kann und darf dies nie anraten, ganz einfach darum, weil derjenige, der, wenn er sein Leben wagen soll, einen Vertrauten braucht, um es mit ihm zu überlegen, nicht dazu taugt“. Kierkegaard zitiert von Jaspers. Idem, S. 279.

²¹² „Johannes Climacus, der bereits vor dem Jahre 579 geboren wurde und 649 starb, war Mönch in dem bekannten Kloster auf dem Berge Sinai. Er erhielt seinen Beinamen wegen seines Buches: κλίμαξ του παραδείσου (lateinisch scala paradisi, die Himmelsleiter). In 30 Kapiteln – Stufen – werden in

als Anti-Climacus – wie bereits erwähnt eine Art Katalogisierung je nach Beziehung/Entfernung zum Selbstsein gleichsam einer Pathologie. „Alle Gestalten, in denen das Selbst- oder Offenbarwerden unterbunden sind, nennt Kierkegaard ‚Verzweiflung‘“²¹³.

Der Ursprung und die Auflösung der Verzweiflung liegt in uns selbst. So legt Jaspers das dar: „Dass der Mensch ewiges Selbst ist und nicht ist, es wird und es von sich wirft, ist der Ursprung seiner Verzweiflung [...] Sie ist nicht naturgegeben, etwa im Missverhältnis von Leib und Seele. Sie ist da, solange das Selbst, im Verhältnis zu sich selbst, nicht es selbst sein will, nicht sich gründet, sich selbst durchsichtig, in der Macht, die es setzte“²¹⁴. Die Verzweiflung entsteht, fährt Jaspers fort, wenn das Selbst auf sich selbst oder auf irgendetwas Universellem (Staat, Nation, usw.) zu gründen versucht; wenn es sich dessen nicht bewusst ist, was es ist²¹⁵. Und es spielt keine Rolle, ob das Leben trotzdem intensiv oder genossen wird. In diesem Fall handelt es sich Kierkegaard gemäss um eine blosse „Bezauberung durch Sinnenbetrug“, aber ohne Zweifel ist dies zugrunde liegende Verzweiflung²¹⁶, welche erst offenkundig wird, wenn diese Bezauberung stockt, und das Dasein verwirrt zögert, denn „je mehr Bewusstsein, desto mehr Verzweiflung“²¹⁷. Kierkegaard hat eine Typologie der Verzweiflung (nicht gerade eine Himmelsleiter). Hier stellen wir sie tabellarisch dar, Jaspers zufolge²¹⁸:

volkstümlicher und einfacher Weise (Kap. 1-23) die Laster geschildert, vor denen die Mönche sich hüten müssen, und dann (Kap. 24-30) die Tugenden, nach denen sie zu streben haben, um das vollkommene Leben zu erreichen“. Kommentar von Niels Thulstrup in: Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen*. DTV, München, 1976, S. 854.

²¹³ Das Referat Kierkegaards in Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 425.

²¹⁴ Idem, S. 468.

²¹⁵ Jaspers mag zwar über die Ursachen der Verzweiflung mit Kierkegaard einverstanden sein, aber der von Kierkegaard „vorgeschlagene“ Ausweg aus ihr scheint ihm einseitig: „Die Frage ist, ob wirklich [...] der absurde Glaube an das Absurde, die einzige Möglichkeit der Überwindung der Verzweiflung ist“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 843.

²¹⁶ Jaspers findet das Postulat einer vorhandenen, doch versteckten Verzweiflung fraglich: die Normannen, „die nichts glaubten und sich allein auf ihre Kräfte verliessen“, die Gelassenheit des Sterbens bei manchen Leuten, und diejenige, die gedankenlos und zufrieden dahinleben, die Ruhe der Philosophen Asiens, könnten als Gegenbeispiel dienen. Kierkegaards Argument ist für Jaspers nicht schlagkräftig.

²¹⁷ Kierkegaard, „Die Krankheit zum Tode“ in *Die Krankheit zum Tode und anderes*. DTV, München, 1976, I, C, B, S. 66.

²¹⁸ Cf. Idem, S. 469. Diese Tabelle stimmt mit der von Joachim Ringleben dargestellten nicht überein. Cf. *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

Verzweiflung	Erklärung	Typus	Subtypen	Kommentar
Die verzweifelte Unwissenheit	Sich nicht bewusst zu sein, ein Selbst sein zu können			
Bewusste V.	Sich dessen bewusst sein, verzweifelt zu sein (Ursache: Verleugnung des von der Macht gesetzten ewigen Selbst)	a) Nicht man selbst sein wollen	V. der Schwäche	„Dies wäre die einzige Möglichkeit der V., wenn ich mich selbst geschaffen hätte und mich los werden möchte“ Sein Selbst ist ein konkretes Sich los sein wollen
			V. über das Irdische oder über etwas Irdisches	
			V. am ewigen oder über sich selbst	
		b) Man selbst sein wollen	Abhängigkeit, um Gleichgewicht und Ruhe zu erreichen V. des Trotzes	„Sich von der Macht lösen, die mich setzte“ Sein Selbst ist ein Gewolltes

Verzweifelt nicht man selbst sein wollen (a), Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst (a.3), Verzweiflung des Trotzes (b.2), sind die kierkegaardschen Typen der Verzweiflung, die Jaspers darlegt. Hier eine Zusammenfassung derer:

Der Typ „verzweifelt nicht selbst sein wollen“ (a), verzweifelt über das Irdische oder etwas Irdisches, weil es ihm an Selbstbewusstsein fehlt. Seine Verzweiflung ist ein Leiden, welches von draussen kommt und nicht von drinnen, da er in der Unmittelbarkeit lebt. Aus Verzweiflung will er ein anderer sein und er findet das nicht lächerlich, weil für ihn das Selbst bloss wie eine Bekleidung ist. Dieser Verzweifelte wartet die Innerlichkeit vermeidend auf bessere Zeiten, um wieder er selbst werden zu können; schwach wie er ist, wird er nicht mehr derselbe. „Mit dem bisschen Reflexion, das er in sich hat, geht er sehr vorsichtig um... So gelingt es ihm, es nach und nach zu vergessen; im Laufe der Jahre findet er es dann beinahe lächerlich. Er ist nun glücklich verheiratet, ein tätiger und unternehmender Mann, Vater und Bürger“²¹⁹. Deswegen glauben solche, dass die Verzweiflung eine Sache der Jugend ist, ein Übel, das die Jahre heilen. Sie vergessen jedoch, dass der Mensch kein Tier ist²²⁰, dass der Mensch einen Geist hat und, dass die Weisheit kein natürlicher Prozess ist, welche wie die Zähne oder der Bart mit dem Alter kommt. Man könnte im Gegenteil mit den Jahren auf die Trivialität eingehen, sich aufs Leben verstehen. Diese Gleichgültigkeit ist für Kierkegaard schlimm, denn sie verzögert jede Lösung: je tiefer die Verzweiflung, je tiefer deren Bewusstsein, desto näher die Heilung.

Die Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst (a.3) ist also ein Fortschritt. Das Selbst ist auch schwach, aber es verzweifelt über diese Schwachheit am Nichtigen, an

²¹⁹ Das Referat Kierkegaards in Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 426.

²²⁰ „Die menschliche Existenz, die unfrei ist, nimmt in Dunkelheit über ihr Selbst ihre Gaben nur als Kräfte zum Wirken und ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas, während die freie ihr Selbst nach innen zu verstehen drängt“. Idem, S. 431.

Banalitäten. Der Mensch weiss, dass er sich nicht das Irdische zu Herzen nehmen soll, aber er wendet sich nicht zum Glauben; stattdessen hasst er sich, er will auch nicht er selbst sein, er will nichts von sich selbst wissen und nur in diesem Sinn achtet er auf sich selbst, trotzdem geht er nicht weiter. Er ist verschlossen, sucht die Einsamkeit, um sich mit seinem Selbst zu beschäftigen. Die Pfarrer können ihm auch nicht helfen, die wenigsten von denen wissen – meint Kierkegaard –, wovon sie selber reden. Dieser Verzweifelte ist stolz auf sein Selbst, aber das kann nur ein Mitwisser entdecken, falls der Verzweifelte seine Verschlossenheit für einen Moment verlässt: Dieser Verzweifelte kennt keine Nachsicht mit der eigenen Schwachheit. Ein solcher Verzweifelter ist selbstmordgefährdet, sowohl wenn er verschlossen bleibt, als auch wenn er bereut, den Mund aufgetan zu haben.

Im letzten Fall (b.2) ist der Verzweifelte sich dessen bewusst, dass sein Leiden in ihm selbst Ursprung hat. Er will, weder die Lage ignorieren (a), noch sich hassen (a.3); er will sich ein massgeschneidertes Selbst beschaffen und glaubt experimentierend sich selbst zu behaupten, da er nichts von einer oberen Macht weiss oder wissen will²²¹. Aber genau deswegen hat sein Ernst ein Manko und er muss jedes Mal von vorne beginnen, ohne dass es ihm gelingt, derjenige zu werden, der er sein wollte. „Dieser absolute Herrscher ist ein König ohne Land. Das verzweifelte Selbst baut beständig nur Luftschlösser und ficht beständig in

²²¹ Dem Dämonischen widmete Jaspers Seiten seines „Referat Kierkegaards“ in *Psychologie der Weltanschauungen*. Im Referat versuchte Jaspers über das kierkegaardsche Offenbarwerden und das Dämonische zu sprechen, ohne jeglichen Bezug auf das Christentum zu nehmen (sonst hat er immer Kierkegaards Glaube in die Darstellungen miteinbezogen). Das macht die Behandlung des Themas schwierig. Aber was heisst dämonisch bei Kierkegaard? Es ist die Verzweiflung zum Trotz: Der trotzig Wille verneint die Beziehung zu Gott, verlässt das Allgemeine und das Offenbare (auch das Triviale und Geistlose) und tritt in ein absolutes Verhältnis zu sich selbst. Das Individuum verzweifelt, aber es will keine Hilfe und das „gehässige“ Dasein ist nur Quelle von Qualen. Seine Verschlossenheit hält nicht lange und das Individuum leidet unter seiner eigenen Schwachheit, unter den Zeichen seines Verrats. Schliesslich ist ihm nichts Ernst und das Ewige begreift es als Abstraktes. Die Bezeichnung „dämonisch“ wird dafür verwendet, weil der Teufel als reiner Geist durchsichtig für sich selbst ist, und obwohl für Kierkegaard je mehr Wille, desto mehr Selbst, trotz der Teufel Gott, dadurch wird sein Wille zum Bösen. In diesem Zustand bleibt das Selbst verschlossen (Gottesverhältnis ist ja Offenbarkeit). Der Begriff Dämonisches an sich ist aber bei Kierkegaard mehrdeutig: 1) Ein Synonym für eine kräftigere Verzweiflung, Trotz, 2) das im Selbst unaussprechlich und schändlich versteckte, 3) ein positiver Schritt in die Individualität, aber nicht als Böses, 4) das Böse, 5) die Verschlossenheit – wobei hier der Kontrast mit dem Religiösen fehlt; beide seien verschlossen, ebenfalls derjenige, der Trivialitäten sagt, 6) ein Zeichnen von Stolz und Kampf gegen das ungerechte Dasein – im Gegensatz zu 1), 7) Angst, Schwachheit und schliesslich Offenbarkeit – denn die Verschlossenheit kann nicht lange dauern, also im Gegensatz zu 2), 8) Unernst, 9) Unfreiheit, 10) und dazu kommt der romantischen Gebrauch des Terminus als genial (ein Mensch, der „ungewöhnliche Taten oder Werke vollbringt ohne jeden fremden Einfluss, nur von einer unwiderstehlichen Neigung getrieben, von seiner eigensten Persönlichkeit“), dazu noch die traditionelle Beziehung zwischen Wahnsinn – von einem Gott besessen – und Genie. Cf. Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* in *Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie*, Directmedia, Berlin, 1998). Jan Cattepoel hat interpretative Probleme in Jaspers' Gebrauch dieses Begriffes aufgespürt. Cf. Jan Cattepoel. *Søren Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker und Sozialkritiker*, Mainz, 2005, Fussnote 147, S. 60 <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975884360>

die Luft“²²². Er will Befriedigung, Selbstbeherrschung, sich selbst machen, doch versteht er sich nicht selbst. Er leidet, er glaubt, ihm sei nicht zu helfen, will aber auch keine Hilfe besonders von einem Höheren, da ist ihm ein qualvolles Leiden lieber. Das Motto scheint hier wie bei der avantgardistischen ein-Mensch-Bewegung „Creacionismo“ von Vicente Huidobro zu sein: *Non serviam*.

Die Verzweiflung und das Selbst sind derart verbunden, dass jene für Kierkegaard als Probe der Unsterblichkeit der Seele oder jedenfalls als Existenzprobe von etwas Ewigem in den Menschen dienen könnte: die Qual der Verzweiflung verzehrt das Selbst nicht²²³. Da wir etwas Ewiges haben, können wir ewig verzweifeln.

1.1.2.7. Jaspers' Bewertung von Kierkegaards Philosophie

Kritik und Lob haben wir bereits in vorangegangenen Unterkapiteln behandelt. Wir haben gesehen, dass Kierkegaard von Jaspers bald als Erwecker, Visionär, Prophet gefeiert, bald als unschlüssig in der unendlichen Reflexion zurückgebliebener, Nihilist und Fatalist (das Absurde vs. Verzweiflung) getadelt wird. Was hier folgt ist eine Erweiterung dieser verschiedenen Meinungen, nicht bloss deren Auflistung.

Jaspers sieht in Kierkegaard (und Nietzsche) die Spitze einer geistigen Bewegung, welche die Rolle der Reflexion in der Philosophie noch gesteigert haben. Diese Rolle, wie Jaspers selber erzählt, war zur Zeit des Deutschen Idealismus wichtig, trotzdem ist „Reflexionsphilosophie“ damals als unzureichendes System bezeichnet worden, welches bei dem Individuum stockt²²⁴, d.h. die „Bewegung“ nicht durchführt. Kierkegaard, der Gipfel der Bewegung, Kierkegaard, der wichtigste Philosoph in Jaspers' Denken, Kierkegaard, der „das Bewusstsein des für uns heute unerlässlichen Ursprungs und unserer geschichtlichen Situation“²²⁵ begründete, scheint für Jaspers manchmal eine Art Epiphänomen zu sein, genauer gesagt, eine Nebenerscheinung, eine historische Notwendigkeit, der blosse Schluss eines Prozesses: „Hier erwächst seit dem späten Schelling, durch Kierkegaard in Gang gebracht, durch pragmatische Antriebe gefördert, in der Not bewährt, ein Denken, das sich zwar wieder erkennt in dem alten Philosophieren, welches immer Existenzphilosophie war, aber das doch heute sich schicksalsbestimmt weiss durch das Aufgebrochensein des Äussersten im Durchbruch aller früheren Ordnungen“²²⁶. Kierkegaards Trennung von

²²² Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 428.

²²³ „Aber der Mensch kann sein ewiges Selbst nicht vernichten, sondern nur verderben“. Kierkegaard zitiert von Jaspers, idem, S. 469.

²²⁴ Cf. Jaspers, *Nachlass zur philosophischen Logik*, S. 231.

²²⁵ Jaspers, „Über meine Philosophie“ (1941), in: *Das Wagnis der Freiheit*, S. 36.

²²⁶ Jaspers, „Vom europäischen Geist“ (1946), in: *Das Wagnis der Freiheit*, S. 84.

Schelling ist Jaspers klar: Kierkegaard wendet sich von der „gnostischen Objektivierung“ Schellings als von einem „Gefasel“ ab. Anstatt die Geschichtlichkeit der Existenz in die Geschichte des Allgemeinen, etwa der Mythologie und der Offenbarung, hineinzustecken, richtet der Däne durch die indirekte Mitteilung mehrere „gedichtete“ Begriffssysteme²²⁷ an den Einzelnen, damit dieser herausgefordert wird, aufmerksam und „existenziell bezwingend“ wird. Jaspers nennt die indirekte Mitteilung „Methode“, aber nicht Doktrin: „Hier im Eigentlichen, Wesentlichen, Geschichtlichen sollte es daher kein Allgemeines geben, unter das subsumiert werden kann, nicht Entschlossenheit, sondern Entschluss, nicht Geschichtlichkeit, sondern den geschichtlichen Augenblick, überhaupt keine ‚-heit‘ und keine ‚-keit‘“²²⁸.

Darum behauptet Jaspers auch: „Ich bin überzeugt, dass weder Theologie noch Philosophie sich auf Kierkegaard gründen können. Jene Gründung vor vierzig Jahren war nicht schon das Gewinnen eines neuen Bodens [Kierkegaard steht für ihn im Bodenlosen, wie oft erwähnt], es war das Erwachen aus einem Schlaf“²²⁹. Kierkegaard und Nietzsche sind für Jaspers Boten eines neuen Zeitalters, sie streben nicht danach, dass man ihnen folgt, sondern, dass jeder sich selbst folgt; sie entstehen als Reaktion, als Gegenbewegung auf die „Knechtschaft der Masse“ und die Nivellierung, auf die Überlieferung²³⁰, zu der sie auch gehören²³¹, auf den Verlust des Einzelnen in der Masse, in der Spekulation, in der Ästhetik.

²²⁷ Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper & Co., München, 1963, S. 245.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Idem S. 308. Im *TRE* wird darüber berichtet: „1933 begannen sich auch die Wege von K. Barth und Kierkegaard zu trennen. Barths Berufung auf Kierkegaard im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefs (XIII) wich einer Auflösung des Bündnisses der Theologie mit der Existenzphilosophie. Bei seinem Besuch in Kopenhagen [bei K.O. Larsen] kam es zu Divergenzen, und Barth hat seitdem Kierkegaard nur noch als notwendige Durchgangsstufe akzeptiert [...] Näher bei Kierkegaard blieben R. Bultmann und E. Brunner“. Henning Schröer, Artikel „Kierkegaard“ in: Müller, G. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 18, de Gruyter, Berlin / New York, 1989, S. 151.

²³⁰ Kierkegaard führt viele neue Worte im philosophischen Wortschatz ein oder braucht sie in einem neuen – damals eigentümlichen – Sinn, meint Jaspers. Trotzdem, fügt er hinzu, bricht er auch nicht mit der Überlieferung, bleibt deren Kontinuität doch offensichtlich. (Vergessen wir nicht die Kritik von Heidegger an Kierkegaard: Dieser bleibe verfangen in der traditionellen Metaphysik.) „Seine Kontinuität mit der Überlieferung aber zeigt sich darin, dass dem Verstehenden durch Kierkegaard die Augen aufgehen, als ob die alten Gedanken nun erst ihren eigentlichen Sinn zeigten“. Jaspers (1955), S. 318.

²³¹ Vielleicht in Bezug auf Heideggers Idee vom Ende der Philosophie sagt Jaspers: „Wenn wir meinen, in dieser immer kahler werdenden Welt so etwas wie das Ende der abendländischen Philosophie zu erblicken, in der Gestalt, die doch von Parmenides bis Hegel ein einziger grosser Zusammenhang war, dann spüren wir in diesen Zeiten des gefährlichen Übergangs die Ursprünglichkeit der Denker wie Kierkegaard und Nietzsche, die, im Besitz der überlieferten Denkmittel, gleichsam ausbrechen, uns orientieren, aber noch nicht den Weg zeigen [...] Wer alles Vertrauen verloren hat, kann in Kierkegaard und Nietzsche das Ende sehen“. Idem 311.

Kierkegaard lehrt uns den Ernst eines Entschlusses, den Belang der Aufgabe, sich selbst zu werden.

Jedenfalls, auch wenn Kierkegaards Philosophie keinen festen Boden für eine Philosophie bieten konnte – Jaspers huldigt vielmehr Kierkegaards Haltung als seine Philosophie, z.B. seine Redlichkeit, das konsequente Handeln²³² –, ist nach Jaspers jede existenziale Philosophie (und manche Theologie) auf Kierkegaard zurückzuführen: „Auf Kierkegaard haben sich gegründet die dialektische Theologie und die sogenannte Existenzphilosophie aller Schattierungen. Die Herkunft ihrer Begriffe ist offenbar“²³³. Die Bezeichnung „Existenzphilosophie“ wurde von Jaspers selbst gewählt²³⁴, um seine eigene Philosophie von anderen ähnlichen Richtungen (Existenzialismus, Analytik des Daseins) zu unterscheiden²³⁵. Mit solchen Begriffen versucht Jaspers manchmal, all diese Strömungen zusammen zu fassen, auch diejenigen, die nicht dazu gerechnet werden möchten, wie z.B. die in *Sein und Zeit* von Heidegger dargelegten Ideen²³⁶. Indem er die Ideen anderer Philosophen als Abstufungen charakterisiert, lässt er durchblicken, dass die Existenzphilosophie seiner Meinung nach die passende Bezeichnung für diese Art zu denken ist.

²³² Dazu sagt Heiko Schulz: „Kierkegaard’s major achievements [for Jaspers] are formal (indirectness as a prerequisite of proper philosophical communication), attitudinal (seriousness and sincerity as unconditional personal requirements of the philosopher) and anthropological in nature (to be human means to be transparent to or understand oneself in existence which means to reveal oneself to others in communication)”. Heiko Schulz, “Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard” in: Jon Stewart (Hg.), op. cit., S. 353-4.

²³³ Jaspers (1951), S. 296.

²³⁴ Er benutzte ihn, aber mit Vorsicht: „Schon 1935 in ‚Vernunft und Existenz‘, S. 121 (Anmerkung), sagt Jaspers, der Name ‚Existenzphilosophie‘ sei irreführend. Er benutzt jetzt auch wieder den Terminus ‚unsere Seele‘ (*Vernunft und Existenz*, S. 102). In ‚Vernunft und WIDERVERNUNFT‘ 1950, 1952, S. 49, erwägt Jaspers seine Philosophie eher ‚Philosophie der Vernunft‘ zu nennen. Aber diese Zweifel betreffen nur den Terminus ‚Existenzphilosophie‘, nicht den Begriff ‚Existenz‘“. Gerhard Knauss, „Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers: Biographisches und Gedankliches“, in: Andreas Cesana und Gregory J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit. Mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, S. 31, Anmerkung 22.

²³⁵ Der Terminus Existenzphilosophie wurde jedoch nicht von Jaspers selbst, sondern von Fritz Heinemann 1929 geprägt (in *Neue Wege der Philosophie. Geist – Leben – Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*), und der Terminus Existenzialismus 1919 „im Streit um die ‚Existenz‘ mathematischer Gebilde“. Der Terminus bezeichnet verschiedene Richtungen von Pascal über Heidegger; Jaspers aber kennzeichnete den Existenzialismus als „Entartungserscheinung“ (wenigstens bevor der Existenzialismus eine philosophische Strömung wurde, Cf. *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 784.) und reservierte für seine eigene Philosophie diese Benennung. Dazu Alwin Diemer, „Existenzphilosophie“ in A. Diemer, I. Frenzel (Hgs.) *Philosophie. Das Fischer Lexikon*. Fischer, Frankfurt a.M. 1961, S. 100, 102.

²³⁶ In Jaspers’ Exemplar von *Sein und Zeit* steht am Rand der S. 235 als Kommentar zu Heideggers ‚abschätzender Bemerkung über Kierkegaard‘ folgendes: „Ungerecht. Heidegger übernimmt z.B. ‚Wahl‘, ‚Übernehmen‘, ‚Angst‘, ‚Augenblick‘, ‚Möglichkeit‘, ‚sich zu sich selbst verhalten‘, ‚je meines““. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*. S. 31, Nr. 7.

Ein letzter Vorwurf an Kierkegaard kommt von der Seite der Objektivität. Kierkegaard verachtet die Wissenschaften. Kämpfend für die Subjektivität vergisst Kierkegaard laut Jaspers die Stellung der Objektivität zu wahren; die Objektivität ist für Kierkegaard, so Jaspers, unwesentlich und bedrohend; ihretwegen vergisst man, was Wahrheit heisse, dass die wesentliche Wahrheit nicht die Wissenschaftliche sei, sondern diejenige, für welche man lebt oder stirbt: diese eigentliche Wahrheit im Glauben, die Selbstdurchsichtigkeit erreicht durch die Überzeugung auf Gott gegründet zu sein. Jaspers ist zwar gegen die geistigen Beschränkungen, welche die Spezialisierung begünstigen, aber auch gegen Kierkegaards „Fanatismus“. Jaspers versucht auch hier die goldene Mitte zu finden, das Gleichgewicht zu bewahren, universelle und umfassende Philosophie aufzubauen. Leider hat seine Philosophie deswegen den Anschein des Eklektizismus.

1.1.3. Religion: Kierkegaard, der Fanatiker.

Kierkegaard verleiht der Religion einen hohen Stellenwert, was aus ihm einen unbequemen Denker macht, denn es ist schwer zu trennen, was Gott und was dem Kaiser (Philosophie) gehört. Man wird den Verdacht nicht los, dass, wenn man glaubt, Philosophie mit Kierkegaard zu betreiben, man eigentlich unbekümmert doktrinaire Voraussetzungen akzeptiert und Predigten als Argumente walten lässt. Jaspers wusste um die Miteinbeziehung von religiösen Voraussetzungen und versuchte anfangs das Religiöse in Kierkegaard zu tilgen, später das Gefährliche seiner religiösen Haltung hervorzuheben und schliesslich das scheinbar Nicht-Religiöse in ihm zu durchschauen.

Das jaspersche Bild von Kierkegaards Religion ist eher beengt und findet seinen Schwerpunkt in der Gegenüberstellung von Christ und Massstab, d.h. von der Gemeinde und dem *idealen* Christen.

1.1.3.1. Der wahre Christ

Kierkegaard betrachtet sich selbst als einen christlichen Philosophen, nicht aber als Christ, berichtet Jaspers. Wie ist das möglich? Kierkegaard war als Christ sehr anspruchsvoll, doch „weil sein Leben dem nicht entspreche“²³⁷, betrachtete er sich nicht als solcher. Das Problem ist nicht nur, dass er sich mit seiner „Leistung“ als Christ nicht hat abfinden können. Er zweifelte an seinem Glauben, im Speziellen daran, nicht den nötigen Glauben zu haben,

²³⁷ Jaspers (1951), S. 298.

um Berge versetzen zu können – wie der Glaubensritter, sodass das Unwahrscheinliche in Erscheinung tritt – oder um das Paradox, welches das Kredo ausmacht, zu überwinden. Welches Paradox? Das Paradox im Glauben liegt darin begründet, dass Gott Mensch wurde, das Unendliche Endliches wurde: Gott in der Zeit, Gott in der Geschichte mit ewiger Bedeutung, die Rettung im Diesseits. Das kann nicht verstanden werden, sondern alleinig geglaubt werden, sagt Jaspers. „Es hat sich als Paradox verkündigt, um vom Irrweg der Objektivität zurückzuhalten“²³⁸. All das ist absurd und muss trotzdem geglaubt und gelebt werden, damit man würdig des Namen Christ wird. Und dennoch berührt niemand von den Christen dieses Mysterium. Der Glaube macht sich dagegen breit oder wird rationalisiert (demnach sind „humane Religiosität“ und Glaube verschiedene Sachen), worin sowohl die Offenbarung als auch der Glaube für Kierkegaard unverstanden bleiben. Damit entsteht ein erneutes Paradox: Gott zeigt sich den Menschen human, da er sich nur auf diese Weise ihnen hat offenbaren können und eine Verbindung mit ihnen hat eingehen können. Und doch ist genau der Gottmensch unbegreiflich: Gott offenbart sich, damit wir glauben können; Gottes Offenbarung, das Eindringen des Ewigen in der Zeit, erzeugt wiederum ein Paradox. Nur durch Hilfe Gottes können wir das Problem überspringen.

*Jaspers meinte 1916, die Religion könne dazu dienen, die Einsamkeit des Individuums zu verstärken. So seien zum Beispiel die Calvinisten keine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne gewesen: Weder Vertrauen, noch einen Glauben ans Menschliche oder gar an Liebe haben sie zueinander gehabt. Ihre Beziehung habe lediglich zu Gott bestanden. Auch Kierkegaard ist nach Jaspers ein Vertreter dieser Auffassung, weil er das Religiöse für „eine absolute, individuelle, inkommunikable Angelegenheit des Einzelnen mit Gott“ hält*²³⁹. Kierkegaard ist aber nicht nur ein Einzelgänger gewesen, sagt Jaspers; „er selbst hat vollständige Einsamkeit in seinem Leben verwirklicht“²⁴⁰. Hier droht die Gefahr, „sich zu isolieren, von der Welt zu lösen, die Welt in Schein zu verwandeln“²⁴¹. Kierkegaard ist nicht an der Welt interessiert. Nicht merkwürdig ist demnach Kierkegaards Distanzierung zur Kirche, welche Jaspers manchmal als Krankheitserscheinung darstellt, z.B. im Fall der öffentlichen „Kriegserklärung“ gegen die Kirche²⁴². Kierkegaard findet die Vereinigung der Kirche

²³⁸ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 247.

²³⁹ Karl Jaspers, „Einsamkeit“ (1915-6) in: *Das Wagnis der Freiheit*. Piper & Co. München, 1996, S. 28.

²⁴⁰ Ibidem. Es mag sein, dass Jaspers Recht hat, aber es scheint, dass man dieses Phänomen nicht isoliert betrachten darf. Nach dem Kapitalismus, der Reformation, der Aufklärung, der Verfassung der Menschenrechte und der Säkularisierung, ist die andere Meinung, Religion sei nicht „bloss“ eine Angelegenheit des Individuums, rechtfertigungsbedürftig.

²⁴¹ Cf. Jaspers, *Nachlass zur philosophischen Logik*, S. 468.

²⁴² Cf. Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper & Co., München, 1963, S. 513.

verdächtig, „die phantastischen Grössen: christliche Staaten, christliche Lande, ein christliches Volk, eine – wunderbar! – eine christliche Welt“²⁴³. Gegen diese „Normalisierung“ des Christentums, eine Verkehrung des Neuen Testaments, wendet sich Kierkegaard explizit, weswegen er eher als ein Liquidator als ein Reformator gelten kann. Aus diesem Grund bestreitet Jaspers, dass irgendein Theologe Kierkegaards Gedanken sich aneignen kann, wie wir es in der Bewertung der vorigen Unterteilung bereits erwähnten. Erstens nennen Theologen sich Christen, Kierkegaard selber aber lehnte für sich diese Bezeichnung ab. Zweitens ist Kierkegaards Christentum ganz eigentümlich, seine Rede nicht zeitgemäss und seine Ideen weder „theologisierbar“²⁴⁴ noch systematisierbar, weil seine Ideen für Jaspers bereits widersprüchlich erscheinen. Wichtig ist Jaspers die Denkart, der Wille zur Redlichkeit: „Kierkegaard hilft zwar nicht auf dem Weg des biblischen Glaubens, wohl aber zu reinerem, unterschiedenem Bewusstsein“²⁴⁵. Drittens interessiert sich nach Jaspers’ Meinung Kierkegaard nicht für die historische Erforschung des Glaubens. Vielmehr findet Kierkegaard, dass die Beschäftigung damit wenig ertragreich ist und bloss von der Offenbarung ablenkt. Nach Jaspers gilt es für ihn, die Folge der Offenbarung anzuerkennen: Die Abhebung des Allgemeingültigen, die „religiöse Suspension des Ethischen“, „die radikale Unbegrifflichkeit Gottes verlangt den Glauben ‚kraft des Absurden‘“²⁴⁶. Man kann Gott laut Kierkegaard nicht verstehen, das geht über das Denkbare hinaus. Wir sollten aber darauf vertrauen, dass Gott es immer gut mit den Menschen meint – trotz Unheil: Leiden und Unwissenheit sind auch von Gott gewollt²⁴⁷. Jaspers gibt hier Hiobs Worte zu bedenken: Vor Gott hat der Mensch immer unrecht.

Auf die Welt zu verzichten heisst nicht auf die Vernunft zu verzichten, mit der Welt zu brechen heisst eher Märtyrer zu sein. Kierkegaard spricht hier nicht bloss davon Christ,

²⁴³ Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 514.

²⁴⁴ Jaspers ist besonders böse in seinen Kritiken an solchen Theologen (die Auseinandersetzung mit Barth ist bekannt): „In dieser neuen theologischen Sprache – ein wenig wissenschaftlich, ein wenig philosophisch, ein wenig literarisch –, die gar nicht mehr die Kierkegaards ist, wird seine Dialektik eingelassen, doch der mit diesem Kierkegaardschen Denken unablösbar verbundene Kirchenkampf verleugnet. Man kann in Wahrheit Kierkegaard nicht theologisieren, wenn man die Kirche bejaht“. Idem, S. 517. Barth seinerseits meinte, dass Jaspers’ Begriffe von Offenheit und Geschichtlichkeit „nicht den wirklichen Menschen, sondern immer noch bloss das Phänomen des Menschen [bezeichnen]. Und wenn man in diesem das echte Symptom des wirklichen Menschen wieder erkennen würde, dann müsste man von dessen Erkenntnis schon herkommen in der Lage sein“. Barth (*Dogmatik III/2*, S. 143, 1948) zitiert von Lehnert, *op. cit.*, S. 62. Lehnert fügt nachträglich hinzu, dass Barth eingestehe, es gebe zwischen der Existenzphilosophie und der christlichen Anthropologie Ähnlichkeiten, doch er liefert weder neue Begründungen noch eine Vertiefung dieses Punktes.

²⁴⁵ Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 520.

²⁴⁶ Idem, S. 244.

²⁴⁷ Idem, S. 341. Sarkastisch wirft Jaspers auf, dass Gott „im Leidenlassen des Menschen eine Art seiner Liebe vollzieht“.

sondern glaubender Christ zu sein. „Heute sind wir alle Christen, d.h. niemand ist noch Christ [...] Die Aufgabe: Das eigentliche Christentum ohne Täuschungen zu zeigen, das Christwerden schwer zu machen“²⁴⁸. Der Christ lebt für Kierkegaard abgeschieden von der Welt, von den Leuten und lebt vielleicht nur in Gemeinschaft mit anderen glaubenden Christen²⁴⁹. So klärt es sich Jaspers zufolge, warum Kierkegaard in so kurzer Zeit so produktiv war und am Ende seines Lebens schliesslich die Kirche angriff. All dies geschah nach Jaspers aus Redlichkeit.

Nach Kierkegaard fürchtet der wirkliche Christ weder Einsamkeit noch Leiden. Der religiöse Mensch bittet um Leiden, nicht um Glück, sagt uns Jaspers über Kierkegaards Gesinnung. Leiden ist also – gegen die herrschende Meinung – kein Unglück; das Unglück ist zufällig, vermeidbar, und von aussen kommend. Irrtümlicherweise – Kierkegaards Auffassung nach – denkt der Religiöse, dass das Leiden auch von aussen kommt. „Die Reaktion ist eine fortdauernde Unsicherheit, in der das Verhältnis zum Absoluten erlebt wird. Die Situation ist endgültig paradox: sicher werden, heisst Aufhören des Leidens und damit Aufhören der Religion. Diese Auswege zur Sicherheit liegen immer ganz nahe: die Gewissheit des religiös Erweckten, die Spekulation, die evidente Dogmen entwickelt und besitzt“²⁵⁰. Wüsste also der Mensch, dass sein Leiden einen Sinn hat, könnte er sich darauf stützen und wäre getröstet, aber er weiss von Nichts und findet keine Rechtfertigung fürs Leben, Tun und Leiden. Letzteres gründet sich insofern auf ein Missverständnis: Da das Leiden nicht von aussen kommt, haben wir nichts zu erwarten; wir sind schon darin und wir fliehen keinesfalls davor. Es geht demnach nicht darum, ein Unglück zu erwarten, um zu leiden, sondern das Leben selbst als sinnvolles Leiden zu begreifen – man beginnt nicht irgendwann zu leiden, man entdeckt, dass man schon im Leiden ist, präzisiert Jaspers. Falsch konzipiert verliert das Leiden seine innere Dialektik; das Leiden bringt keine Freude: Man kann nicht unter etwas leiden und zugleich sich darüber, über das bedeutsame Leiden, freuen. Es besteht kein Missverständnis darin, dass „dieses Leiden das Verhältnis zum Absoluten bedeute“, also ist das religiöse keine „vollendete Erlösung und Befreiung“. Somit ist Glauben für Kierkegaard keine bequeme Zuflucht, der Glaube bringt mit sich Zweifel und Qual. Dies wirft Jaspers Kierkegaard vor, auch wenn er ihm zugesteht, möglicherweise Recht zu haben.

²⁴⁸ Jaspers (1951), S. 300.

²⁴⁹ Jaspers zitiert Kierkegaard: „Dadurch, dass du nicht an dem öffentlichen Gottesdienst teilnimmst, wie er jetzt ist, dadurch hast du beständig eine grosse Schuld weniger: Du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch zum Narren zu halten, dass man für neutestamentliches Christentum ausgibt, was es doch nicht ist“. Idem S. 301.

²⁵⁰ Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 255.

1.1.3.2. Religion als vernünftige Ethik und als Paradox

Kierkegaard erdichtet die Figur Johannes Climacus; dieser zeigt die Folgen des Absurden, Christ zu sein, auf, und macht dadurch auch deutlich, wie schwer es ist, auf die richtige Weise Christ zu sein. Climacus spricht von der Ferne, unbetroffen (er sagte, er sei kein Christ), während Anticlimacus der gläubige ist. Kierkegaard spricht von zwei verschiedenen Religiositäten, oder Glauben. Jaspers gemäss findet diese Unterscheidung ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Arten der Geschichtlichkeit, und so haben wir, laut Jaspers, eine Religiosität A und B.

A) „Die Religiosität A hat den ganzen Ernst, der in einem reinen Ethos des ethischen Stadiums nicht befriedigt ist. Dieses Ethos wird vorausgesetzt, wird selber getragen vom Religiösen, ist von diesem nicht zu trennen“²⁵¹. Gott ist hier anwesend und dennoch nicht wie bei den Deisten – ein bloss schöpferischer Gott; er verbürgt das „Sittengesetz“, welches unabhängig von ihm existiert. Hier kommt die Philosophie ins Spiel.

B) Hier ist der Glaube von Gott gegeben; durch unsere Vernunft können wir nichts bewirken, wir können Gott zu nichts zwingen. Folgen von dieser Auffassung der Religion sind Jaspers gemäss: 1) dass der Glaube paradox wird, 2) dass die Geschichtlichkeit absolut in Kommunikation zu Gott wird (durch Gottes Offenbarung beginnt eine allumfassende Geschichtlichkeit), und 3) dass zwischen Glaubendem und Nicht-Glaubendem eine unüberbrückbare Kluft entsteht. (Die Menschen können einerseits nicht von sich selber aus gläubig werden und andererseits nicht untereinander vom Wesentlichen sprechen – also, von der Erlösung, der Seligkeit, für den einen, oder dem Leben, aber in anderer Hinsicht, nämlich von der Verwirklichung in der Welt für den anderen, oder was auch immer begehrt wird –, und so ist keine bedeutsame Kommunikation möglich, weil der Gläubige sich von den Sündern isoliert.) Hier gilt eher in der Wahrheit zu sein als die Wahrheit zu wissen.

Jaspers nach konnte Kierkegaard die Religiosität A nicht verwirklichen, noch weniger die B, aber die Religiosität B, mit dem Paradoxon, mit seiner Vorstellung, eine Ausnahme zu sein, hat für Kierkegaard Sinn. Jaspers betrachtet es als sinnvoll, Kierkegaard dafür zu achten, dass er der Existenz einen neuen Sinn gibt und die „menschlichen Möglichkeiten“ hervorragend schildert. „Das gesamte System des Paradoxen: Frage ob es Geltung hat nur für Christen – oder losgelöst für die Geschichtlichkeit der Existenz“²⁵².

²⁵¹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 809.

²⁵² Jaspers, idem, S. 834.

1.1.3.3. Jaspers' Bewertung Kierkegaards Religionsauffassung

Unterschätzung der Welt. Kierkegaard unterschätzt die Welt, meint Jaspers, und zitiert: „Solange das Ewige und das Historische ausser einander bleiben, ist das Historische nur Veranlassung“²⁵³. Andererseits ist für Kierkegaard die Welt Gott entgegengestellt und dadurch wird die Welt als schlecht oder im besten Fall als gleichgültig bezeichnet²⁵⁴, weswegen Kierkegaard als konservativ gelten darf, obgleich er ein solches Modell nicht unterstützte. In Kierkegaards Tagebüchern lässt sich nachlesen: „Ich habe keinen Vorschlag für das Bestehende“ und „mein ganzes Werk ist die Verteidigung des Bestehenden“²⁵⁵. Die Beschäftigung mit der Welt wäre für Kierkegaard, behauptet Jaspers, eine Ablenkung einerseits von der Arbeit am Einzelnen, welcher sowieso nichts zu ändern vermag²⁵⁶, und andererseits eine Ablenkung von seiner „Gottesbeziehung“. „Das Revolutionäre Kierkegaards ist nicht politisch und nicht sozial“²⁵⁷.

Kommunikation ja, aber mit wem? Kierkegaard zieht die Kommunikation mit Gott jeder „realen Kommunikation“²⁵⁸ mit den Nächsten vor²⁵⁹. Das ist für Jaspers ein Verrat am Menschen. Trotzdem hebt Jaspers hervor: „Was durch Kierkegaard selber sonst heller geworden ist: Selbstsein nur durch Selbstsein – mit anderen Selbstsein. Kommunikation als Selbstwerden, Offenbarwerden. Ich bin nur frei, wenn der andere frei ist, – nur selbst, wenn der andere er selbst ist. Dieses aber zeitlich im Werden“²⁶⁰. Ist Kierkegaard der Held der Kommunikation unter Menschen oder nicht? Jaspers schätzt Kierkegaards Redlichkeit, seine Aufforderung sich selbst zu sein, doch wirft er ihm seinen Versuch vor, himmlische Mitteilungen zu finden, was gemäss Jaspers eine wirkliche warme Beziehung unter Menschen vernachlässigt. Ein Christ trägt ja aber auch Sorgen um seinen Nächsten.

Falsches Christentum. Kierkegaards Glaube ist Jaspers zufolge eher alttestamentarisch, im besten Fall vertrete er die ursprüngliche Christlichkeit, verwerfe dabei aber jede

²⁵³ Jaspers, idem, S. 831

²⁵⁴ Cf. idem, S. 866.

²⁵⁵ Zitiert von Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 867.

²⁵⁶ Cf. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, S. 367 (1849): „Ein einzelner Mensch kann einer Zeit nicht helfen oder sie retten, er kann nur ausdrücken, dass sie untergeht“.

²⁵⁷ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 875.

²⁵⁸ Im Wort „real“ wird die Befangenheit Jaspers' deutlich.

²⁵⁹ „Ist Kierkegaards Denken nicht wie die Wirklichkeit seines Lebens kommunikationslos? Ist dieses Bündnis mit Gott nicht grundsätzlich von der Art, dass es zugleich das Bündnis mit Menschen unmöglich macht? Hebt sein Denken nicht – in der Folge immer entscheidender – alle Gemeinschaft in der Welt auf? Ist Ursprung und Ziel dieses Denkens eine undurchbrechbare Einsamkeit?“. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 882.

²⁶⁰ Idem, S. 811. Diese Aussage ist missverständlich. Die indirekte Mitteilung wäre vielleicht der einzige Aspekt, in dem Kierkegaard sich über die Kommunikation mit den anderen äussert, und obschon jene diesbezüglich nicht nur eine rhetorische Rolle spielt, hat sie anscheinend nicht den Belang, den Jaspers ihr zuschreibt.

Begrifflichkeit des Christentums: Werde es verstanden, sei es für ihn kein Christentum oder die Person kein Christ. „Jede Weise der Bestimmtheit, – der Ordnung, – der Erkennbarkeit zu ergreifen: als Objektivität“²⁶¹ wird getadelt. Kierkegaard könnte die Kirche vernichten, weil sie nicht Christ ist. Aber ist es für jemanden möglich, objektiv zu sagen, was es heisst, Christ zu sein, fragt Jaspers. Franz von Assisi, Konrad von Marburg, Benediktiner und Jesuiten, Quäker und fanatische Calvinisten seien auch „Christen“. Von welchem Christentum sprechen wir? Kierkegaards Christentumsbegriff ist laut Jaspers nichts anderes als die Offenbarung seiner Pathologie²⁶², die Objektivierung des Gefühls, eine Ausnahme zu sein.

Christentum ohne Kirche. Die Kritiken gegen die Kirche, auch wenn die Vorwürfe teilweise gerechtfertigt sind, sind aus Jaspers' Sicht unangebrachte Angriffe. Erstens ist ein Christentum, wie Kierkegaard es verlangt, unmöglich für einen normalen Anhänger: „Wenn der christliche Glaube durch eine so raffinierte Dialektik im Absurden gerettet werden soll, so wäre das Christentum, wenn es in dieser Gestalt richtig verstanden wäre, für einen vernünftigen Mensch unmöglich, solange er weder wahnsinnig noch unredlich wird“²⁶³. Zweitens nimmt Kierkegaard eine äusserst heftige Einstellung der Kirche gegenüber ein. Seine Unnachgiebigkeit würde die Kirche der Zukunft versäumen; seine irrige Ansicht sei so destruktiv wie die Mankos der Kirche: „Kurz, wenn Kierkegaards Christentumsdeutung die wahre wäre, so hätte dieses Christentum keine Zukunft“²⁶⁴, denn Kierkegaard verstehe nicht, so Jaspers, dass die Kirche nötig für das Weiterleben des Christentums und letztendlich nie vollendet sein könne. Ungeachtet all ihrer Probleme, ihrer möglichen Verderbung, Weltlichkeit, bleibe ihr Bestehen eine Notwendigkeit. Kurz und bündig: Die Vernichtung der Kirche heisse den Selbstmord der Gemeinschaft, des normalen Glaubens. Kierkegaard mutet uns Jaspers zufolge viel zu: die Vernunft als unbrauchbares Instrument für den Glauben zu streichen, als Glaubender auch Märtyrer zu werden und jeder Weltverwirklichung zu entgehen²⁶⁵. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Kierkegaard, wie Jaspers selbst hervorgehoben hat, sich nicht als Vorbild oder Autorität darstellte, sind diese Aussagen

²⁶¹ Idem, S. 832.

²⁶² Idem, S. 890.

²⁶³ Jaspers (1951), S. 306.

²⁶⁴ Ibidem

²⁶⁵ Im Hinblick auf die (oder auf sein Bild von) Verwirklichung scheut Jaspers sich nicht davor, sein Missfallen Jesus gegenüber kundzutun; so zitiert H. Schulz Jaspers: „Der Gottmensch Jesus ist ohne Verwirklichung einen Weltseins [...]; er ist kein ganzer Mensch, weil er nicht eintritt in die Realitäten des Daseins, in der Welt, nicht in Staat, Wirtschaft, Ehe, nicht in Leistungssphären der Kultur“. Nach dem, meint H. Schulz: „Das Scheitern Jesu am Kreuz ist daher auch nicht mehr als die endgültige Besiegelung der – bzw. das Symbol für die – Unmöglichkeit einer Einheit von Gott und Menschen im Menschlichen bzw. von Ewigkeit und Zeit in der Zeit“. Heiko Schulz, „Rezeptionsgeschichtliche Brocken oder die Brocken in der deutschen Rezeption“ in: Cappelørn, Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies – Yearbook 2004*, Berlin / New York, 2004, S. 425.

Jaspers' äusserst problematisch. Verlangt Kierkegaard, der kein Vorbild sein möchte, der keine direkte Mitteilung beabsichtigt, etwas von uns?

Kierkegaard möchte lediglich die Absurdität des christlichen Glaubens, die Mächtigkeit Gottes und alle biblischen Wahrheiten hervorheben und verteidigen²⁶⁶. Ein kohärenter Glaube ist ein irrwitziger Glaube. Jaspers will diese Auffassung nicht teilen, weil er die Folgen für gefährlich hält. Jaspers ist nicht gläubig und ist offenbar eher dafür, mässig mit dem Glauben umzugehen, um Gefahren zu vermeiden, als konsequent zu sein und die Ideen Kierkegaards und der Religion Ernst zu nehmen.

Ein Kierkegaard ohne Christentum. Die Schlussfrage ist, ob es möglich ist, das Existentielle von Kierkegaard ohne das Christliche anzunehmen. Jaspers zufolge wäre ein säkularer Kierkegaard durchaus möglich²⁶⁷: „das existentielle Denken ist [in] dieser Gestalt mit diesen Begriffen auf christlichem Boden erwachsen. Daher historisch hier zugehörig. Das heisst aber nicht, dass in ihm noch der Ursprung geglaubt werden müsse“²⁶⁸. Nachher fügt Jaspers hinzu: „Die existentiellen Grundbegriffe Kierkegaards sind nicht durch die Religiosität B (das spezifische Christentum des Absurden und das Märtyrersein) in ihrer Verstehbarkeit bedingt. Sie gehören dem Bereich des Humanen an. Dieser Bereich ist noch zugunsten des Existenziellen gegen das spezifisch Christliche zu erweitern: besonders in der existenziellen Geschichtlichkeit“²⁶⁹. Jaspers kommt zur Ansicht, dass man, wenn man von Kierkegaard lernen möchte, Christ werden muss und die indirekte Mitteilung ernst zu nehmen braucht. Diese hat nicht zum Ziel zu überzeugen, sie ist indirekt und offen. Sie bietet keine Ergebnisse, nur „Möglichkeiten des Sichselbstfindens und Sichselbstverstehens“. Kierkegaards Ansichten arten damit nicht in blosser Anthropologie aus²⁷⁰.

²⁶⁶ „Gewaltsam verstandener christlicher Glaube“ nennt Jaspers dies. Jaspers (1951), S. 310.

²⁶⁷ Die Grenzen dieser Behauptung sind im zweiten Teil dieses Kapitels ausfindig zu machen.

²⁶⁸ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, 834.

²⁶⁹ Idem, S. 836.

²⁷⁰ Cf. Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass I*, S. 461.

1.2. Kierkegaards Spuren in Jaspers' Denken

Bisher haben wir uns darauf beschränkt, Jaspers' Bild von Kierkegaard darzustellen. Von nun an beschäftigen wir uns mit dem Einfluss von Kierkegaard auf Jaspers.

Die Rede vom Einfluss von Kierkegaard auf Jaspers ist haltbar, aber dennoch problematisch. Wie kann man zum Beispiel ein Urteil über den Ursprung eines Begriffs fällen, wie kann man genealogisch beweisen, woher er entnommen wurde? Reicht es überdies hinaus, von Einfluss zu reden?²⁷¹ Im Falle Jaspers ist es sicherlich leichter als im Falle Heideggers oder Adornos: Einerseits hat Jaspers nie verleugnet, tief in Kierkegaards Schuld zu stehen und andererseits ist das für seine Kollegen kein Geheimnis: Heidegger sieht in der Existenzphilosophie die Übernahme des Kierkegaardschen Existenzbegriffs, „nur ohne den wesentlichen Bezug auf den Christlichen Glauben, das Christsein“²⁷². Adorno tadelt Jaspers streng aufgrund seiner mangelnden Folgerichtigkeit (die Abwesenheit des Bezugs auf das Christentum in der Übernahme alles anderen) und seiner „morbiden“ Bewunderung Kierkegaards²⁷³. Sartre, so führen es Theunissen und Greve aus, „bemerkt einmal, Jaspers beschränke sich darauf, Kierkegaard zu kommentieren, und habe bloss insofern Anspruch auf Originalität, als er bestimmte Themen des Dänen herausarbeite und andere in den Hintergrund

²⁷¹ In diesem Fall könnten wir wie Whitehead sagen, dass die westliche Philosophie Fussnoten zu Platons Werk sei.

²⁷² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1961, Pfullingen, S. 475.

²⁷³ „Rührend fast äussert sich Jaspers in dem 1955 verfassten Nachwort zu seiner 'Philosophie': er habe sich den Kierkegaardschen ‚Begriff‘ der Existenz zu eigen gemacht. ‚Aber ich wurde kein Anhänger Kierkegaards. Denn ich blieb nicht nur unberührt von seinem Christentum, sondern spürte in seinen negativen Entschlüssen (keine Ehe, kein Amt, keine Verwirklichung in der Welt, sondern Märtyrerdasein als wesenszugehörig zur Wahrheit des Christentums) das Gegenteil von allem, was ich liebte und wollte, zu tun bereit und nicht bereit war. Seine Auffassung des christlichen Glaubens durch seine Religiosität B (als absurd) schien mir ebenso wie jene praktische Negativität das Ende des geschichtlichen Christentums und auch das Ende jeden philosophischen Lebens. Umso erstaunlicher war es, was Kierkegaard in seiner Redlichkeit auf seinem Wege zu sehen und zu sagen vermochte, fast unerschöpflich an erweckenden Momenten. Eine Philosophie ohne Kierkegaard schien mir heute unmöglich. Seine Grösse hielt, das sah ich, den weltgeschichtlichen Rang neben Nietzsche‘. Als ob so einfach das eine ohne das andere sich haben liesse. Kierkegaard ist in knapp hundert Jahren [dieser Text wurde 1963 verfasst], durch einen seiner berühmtesten Adepten, nicht weniger eingeebnet, vom bürgerlichen Normalbewusstsein verschluckt worden wie, nach Kierkegaards eigener These, das Christentum nach fast zwei Jahrtausenden. Anregende Kraft, Grösse wie die eines Bismarckdenkmals, Weltgeschichte – just das, was Kierkegaard verachtete, blieb von ihm übrig und wurde glorifiziert. Aus jenem Einzelnen ist das verlogene Gerede geworden, das damit sich brüstet, die anderen seien uneigentlich und dem Gerede verfallen. Besiegelt wurde das, als ihn in Deutschland vor 1933 der Nationalsozialist Emanuel Hirsch in Generalpacht nahm: Sieg als Niederlage“. Theodor W. Adorno, „Kierkegaard noch einmal“ in: Theodor Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, S. 243.

dränge“²⁷⁴. Jean Wahl fügt dem hinzu: „Man kann sich fragen, ob die philosophische Bemühung von Heidegger und Jaspers nicht darin besteht, in gewissen Begriffen Kierkegaards die notwendigen Voraussetzungen aller phänomenologischen Studien zu zeigen, und ob ihr Werk keine Säkularisierung und Verallgemeinerung dieser Begriffe des dänischen Denkers ist“²⁷⁵. Marcel bemerkt seinerseits, dass die Begriffe Jaspers’ Philosophie nicht original seien; sie entlehnen sich Kierkegaard und Heidegger²⁷⁶.

Welche Begriffe übernimmt Jaspers von Kierkegaard und welche hat Jaspers anderweitig geerbt? Wir legen einige Meinungen von Lesern Kierkegaards und Jaspers’ vor.

Roger Poole²⁷⁷ macht auf dreierlei aufmerksam: 1) Dank Kierkegaard suche Jaspers die Ursache einer Geisteskrankheit nicht in Hirnstörungen – was in Heidelberg mit Kraepelin damals üblich sei –, sondern in der Struktur und Entwicklung der Existenz des Patienten, 2)

²⁷⁴ Theunissen und Greve, „Zur Wirkungsgeschichte“ in: Michel Theunissen; Wilfried Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, S. 62.

²⁷⁵ „On peut se demander si l'effort philosophique de Heidegger et de Jaspers ne consiste pas à montrer dans certains concepts de Kierkegaard les présuppositions nécessaires de toute étude phénoménologique et si leur oeuvre n'est pas une sécularisation et une généralisation de celle du penseur danois“. Jean Wahl zitiert von Theodor Adorno, „Rezension von 'Jean Wahl, Etudes Kierkegaardienes'“ in: *Vermischte Schriften I/II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, S. 233.

²⁷⁶ Gabriel Marcel, „Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers“ (1932-3) in: Hans Saner (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, R. Piper & Co., München, 1973, S. 156. Dazu zwei Anmerkungen. Erstens behauptet Marcel in *Kierkegaard vivant*, vor 1940 kaum von Kierkegaard beeinflusst worden zu sein, weil er nichts von dem Dänen vor diesem Jahr gelesen habe – wenn schon von ihm gehört –, ausser der *Philosophischen Brosamen* 1935 (Cf. Sartre; Heidegger; Jaspers u.a., *Kierkegaard Vivant*, Gallimard, Paris, 1966, S. 64-65). Trotzdem weiss Marcel 1932, dass „ein guter Teil“ von Jaspers’ Begriffen von Kierkegaard „stammen“. Zweitens sei darauf hingewiesen, dass diese Aussage über den „unleugbaren Einfluss“ von Heidegger auf Jaspers rechtfertigungsbedürftig ist. Heidegger und Jaspers haben zum Teil dieselben Quellen, aber sie nehmen verschiedene Bahnen. Marcuses Bemerkung ist deswegen trefflich und durchaus angebracht: „Jaspers’ Philosophie darf nicht vom Boden der philosophischen Arbeit Heideggers aus gedeutet werden. Die vielen mit Heideggers Termini gleichlautende Begriffe bei Jaspers (z.B. Existenz, Transzendieren, Transzendenz, Dasein, Geschichtlichkeit, – vor allem aber der Begriff des ‚Seins‘ selber) verführen nur zu leicht zu einer solchen Zusammensicht. [...] Grob charakterisiert: Heideggers Bemühung geht auf eine transzendental-ontologische Fragestellung (Aufweis und Interpretation des Sinns von ‚Sein‘), zu der die ‚existenziale Analytik‘ nur Vorbereitung ist, während für Jaspers die ‚Existenzerhellung‘ die Mitte des Philosophierens ist und bleibt: bei ihr endet die ihr vorangehende ‚Weltorientierung‘, und in sie schlägt die ihr folgende ‚Metaphysik‘ zurück. Daraus folgt, dass die Kategorien der Existenz bei Heidegger rein ontologisch gemeint sind, – bei Jaspers aber einen ‚ethischen‘ Sinn bekommen (was einen deutlichen Ausdruck findet etwa in der inneren Methodik der Existenzerhellung als ‚Appell‘ und ‚Erweckung‘). [...] Auf dem Boden der Existenz Philosophie will Jaspers durchaus eine *Grundlegung* der Philosophie geben, ja sogar [...] die Philosophie selbst entfalten, in der Fülle und Einheit ihrer Bereiche – nicht etwa nur eine ihrer ‚Disziplinen‘“. Herbert Marcuse, „Philosophie des Scheiterns“ (1933) in: Hans Saner (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, S. 130.

²⁷⁷ Roger Poole, „The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions“ in: A. Hannay; G. Marino (Hg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, S. 51.

der Begriff Existenz sei von Kierkegaards Schriften übernommen und 3) die Wichtigkeit der Kommunikation bei Jaspers sei auf Kierkegaards indirekte Mitteilung zurückzuführen.

Wilhelm Anz²⁷⁸ zeigt, wie Kierkegaard als Ausgangstellung für Jaspers, Heidegger, Barth und Bultmann gilt. Überdies: 1) Wilhelm Anz interpretiert Jaspers' Rede von „Vernunft“ als eine Begrenzung des kierkegaardschen Existenz-Konzepts²⁷⁹. Aus der paradox wirkenden Dialektik (aus einer „abgewonnenen Dialektik“) von Vernunft und Existenz entsteht die Existenzphilosophie jasperscher Prägung. 2) Es lasse sich daraus herauslesen, dass das Konzept der Grenzsituationen die kierkegaardschen von Paradox, Existenz und Wahl enthalte. 3) W. Anz betrachtet Jaspers' Auslassung von Kierkegaards Christentum, also die Quasi-Formalisierung dessen Ideen, als „philosophisch legitim“. Die Gründe von Jaspers für die Säkularisierung von Kierkegaards Gedanken wurden bereits dargestellt.

Jean Wahl behauptet seinerseits: „Bei der Lektüre des Werkes *Von der Wahrheit* erkennt man unschwer, wie stark sich der Einfluss des Kierkegaardschen Denkens auf Jaspers bemerkbar macht“²⁸⁰: 1) Jaspers übernehme Kierkegaards Begriff Existenz, dem dieser einen neuen Sinn verliehen habe. Dessen Begleitkonzepte seien auch einbezogen: Selbst, Bewusstsein, Verhältnis zu sich selbst und zur Transzendenz (Transzendenz sei also Gott, scheint Wahl anzudeuten)²⁸¹. Ebenso wären übernommen: 2) die Idee des Philosophen als

²⁷⁸ In: Heinrich Anz (Hg.), op. cit., S. 11-27.

²⁷⁹ „An die Stelle der Inkompetenz der Vernunft in Bezug auf zu durchlebende Existenz ist die Existenzzerhellung getreten, d.h. der methodische Gebrauch der Vernunft im Interesse der Gewinnung von Existenz“. Idem S. 23. W. Anz nach haben Jaspers und Kierkegaard verschiedene Ausgangspunkte und Perspektiven. Jaspers hebe eine Vernunft, die ihre Beschränkungen erkenne, und eine Existenz, die in der Suche nach Selbsterklärung, Weltorientierung sei, hervor, stelle sie paradox und ergänzend dar und schreibe Kierkegaard einem solchen Vorfahren zu. Kierkegaard gehe es aber sokratisch um „Sorge um das Selbstsein“, Kierkegaard gehe nicht von einer Grenze der Vernunft (von dem anderen der Existenz), sondern von einem „Grundaffekt“ (Angst) aus. Diese Dialektik von Vernunft und Existenz sei aber kein simples Missverständnis Kierkegaards; „es ist die zentrale Frage für Jaspers, ob nicht der Existenzbegriff allein an der Grenze von Vernunft und Geist die Frage nach der Einheit des Lebens verstehbar macht, die den Idealismus in das spekulative System treibt“. Idem, S. 24.

²⁸⁰ Jean Wahl, „Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard“ in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, S. 430.

²⁸¹ Für Teoharova, „im Unterschied zu Kierkegaard und seinem im existentiellen Vollzug persönlich erlebten Gott, nennt Jaspers dieses Andere für die Existenz ‚Transzendenz‘. Der Glaube, aus dem er heraus philosophiert und den er vermitteln möchte, ist ‚kein konfessioneller religiöser Glaube‘, sondern ein philosophischer Glaube“. Also erfüllen Gott und Transzendenz ähnliche Funktionen in den verschiedenen Systemen. Der Vergleich dürfte Jaspers nicht irritieren, die wichtige Frage hier ist, wie die Autorin es hervorhebt, ob Jaspers die Facetten seines Begriffs Transzendenz von theologischen Spuren zu befreien vermochte. Cf. Genoveva N. Teoharova, *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, S. 41 (auch die Fussnote 80). Scharfsinnig sieht Burkard auch in Jaspers' Begriff der Transzendenz einen „versteckten“ Gott, doch geht er weiter: In Anlehnung an Kierkegaards Theorie der drei Stadien seien Dasein, Existenz und Transzendenz von Jaspers Verwandlungen vom ästhetischen, ethischen und religiösen Stadium. (Franz-Peter Burkard, „Karl Jaspers und die Technologie des Selbst“ in: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*,

Ausnahme, 3) die Wichtigkeit der Kommunikation (Offenheit), 4) die Wichtigkeit der Wahl, 5) die Kritik am Christentum „mit dogmatischem Inhalt“. Wahl sieht in der jasperschen Philosophie überall Spuren von Kierkegaards Arbeit, dennoch erwähnt er auch die Unterschiede, z.B. Jaspers' Kritik an Kierkegaards Vereinfachung des Lebens in der dichotomischen Darstellung der Totalität: Das komme im wirklichen Leben nie vor und deswegen sei Kierkegaards Philosophie treffend als Erklärung des Weges zur Wahrheit, nicht aber als Ziel dessen, mit all seinen „negativen Entschlüssen“ im Leben. Neu sei bei Jaspers auch die unklare Dialektik von Vernunft und Katholizität (Autorität), vielmehr poetisch als rational, anders als die von Kierkegaard²⁸². Weiterhin neu sei die Auffassung des Christentums, welches für Jaspers eine Verwirklichung in der Welt sein sollte und kein Martyrium. Jaspers' Absicht, innerhalb der Katholizität Kultur und Christentum, Theologie und Philosophie zusammenzubringen, sei laut Wahl jedoch nicht realisierbar, sondern eine „Unredlichkeit“..

Schliesslich meinen Theunissen und Greve, die oben erwähnte Ansicht Sartres über Jaspers stelle eine Simplifizierung dar, die dennoch bis zu einem gewissen Punkt vertretbar sei, denn: 1) „Man kann sich auch mühelos die Themen vergegenwärtigen, in deren Akzentuierung ‚Existenzerhellung‘ sich nahezu erschöpft. Sie gruppieren sich um das ‚Selbst‘, um sein in *Entweder/Oder II* als Wahl dargestelltes Werden und um seinen in der *Krankheit zum Tode* beschriebenen Verlust“²⁸³. 2) Die ‚Existenz‘-Begriffe sollten gar übereinstimmen: das Sich-Verhalten zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz und das Sich-zu-sich-Verhalten und darin auch zu seinem Ursprung. 3) Jaspers versuche bloss, wie er selber in *Psychologie der Weltanschauungen* sagte, das Christliche wegzulassen. 4) Jaspers' Verständnis der Philosophie sei eindeutig auf Kierkegaard zurückzuführen: das Sprechen zum

Könighausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 168). Versuchen wir diese kurze Bemerkung verständlicher zu machen. Die Züge vom ästhetischen Stadium und seiner Unmittelbarkeit stimmen mit der Beschreibung des Daseins – so wie Jaspers es versteht – überein (cf. Abschnitt 1.1.2.4. Stadienlehre). Eine Ausdehnung macht aus den immanenten Weisen des Umgreifenden, das ich bin (Dasein, sowie Bewusstsein überhaupt und Geist), das ästhetische Stadium. Das Verlassen des ethischen Stadium ist mit dem Sprung zum Umgreifenden, das ich nicht bin (Transzendenz; Welt bleibt ausser Betracht), vergleichbar.

²⁸² Kierkegaard, meint Jean Wahl, erkenne den Wert der Autorität an, eine Autorität, welche die Verantwortung des Subjekts nicht wegnehme. Er sei aber gegen die Kirche und ihr „Christentum dogmatischen Inhalts“ trotz seines vernichtenden Glaubens. Jaspers sei gegen allen Dogmatismus, vor allem gegen die Art Autorität, die er Katholizität nennt: Die einzige Wahrheit der Offenbarung, meine diese, sei ihr Besitz. Das sei für die Vernunft gefährlich, sollte Jaspers finden, trotzdem sei sie auch nötig als Gegengewicht zur Vernunft in der Wahl. Die Autorität sei nötig, als „Quelle des Vertrauens“, wenn die Vernunft sie als gehaltvoll vorfindet“, nicht aber die Katholizität.

²⁸³ Theunissen und Greve, „Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung“ in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.) *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, S. 63.

konkreten Menschen eines Zeitalters und nicht über etwas Abstraktes mit fehlender „Geschichtsbezogenheit“.

Genau genommen aber seien die Sachen laut Theunissen und Greve um vieles komplizierter als in Sartres Darstellung. Jaspers' Philosophie sei keine Paraphrasierung derjenigen Kierkegaards, behaupten Theunissen und Greve. 1) Jaspers selber habe den Verdacht geäussert, „dass ein Philosophieren an der Hand Kierkegaards sich heimlich nährt von der christlichen Substanz, die es im Sprechen ignoriert“²⁸⁴; demnach sei Jaspers nicht so naiv, zu glauben, dass das Christentum aus Kierkegaards Philosophie auszugrenzen sei; sondern wisse, dass dies im Gegenteil Miterbe bleibe. 2) Jaspers habe mit dem Begriff Transzendenz versucht, den durchaus christlichen kierkegaardschen Begriff von der Macht, die das Verhältnis gesetzt hat, zu ersetzen, wenn der Begriff Transzendenz auch kierkegaardsche Noten bekomme: die Entscheidung „in der Zeit für die Ewigkeit“, der Glaube gegen die Verzweiflung, die Hingabe gegen die Versuchung des Trotzes²⁸⁵. 3) Jaspers identifiziere Offenbarwerden (*Begriff Angst*) mit Selbstwerden (*Krankheit zu Tode*)²⁸⁶.

Gemäss Theunissen und Greve steht fest, dass Kierkegaard in allen philosophischen Schriften Jaspers' gegenwärtig ist. Die Autoren weisen auch darauf hin, dass Jaspers Kierkegaard in der neugestalteten vierten Auflage (1948) der *Allgemeine Psychopathologie* (1913) sogar namentlich neben Nietzsche als grössten verstehenden Psychologen aufführt. Jaspers erklärt dort, wie wichtig Kierkegaards Empfindung des Lebens als Leiden aufgrund der Entstellung des eigenen Menschseins sei, ein im Grunde genommen universelles Phänomen, eine universelle Abnormität, auch wenn scheinbar nicht alle darunter leiden. Dadurch änderte sich die Perspektive, nicht aus dem Bewusstsein der Gesundheit ein Menschenbild und einen Massstab herzustellen, sondern aus der Analyse „deformierten Menschseins Aufschlüsse über die Bestimmung des Menschen zu gewinnen“²⁸⁷. Jaspers versuche andererseits sich zudem Kierkegaards „Methode“, die der indirekten Mitteilung, anzueignen: „’Statt einer direkten Mitteilung dessen, worauf es im Leben ankomme, sollen nur Klärungen und Möglichkeiten als Mittel zur Selbstbesinnung gegeben werden’. Die besondere Nähe von Jaspers zu Kierkegaard beruht vornehmlich auf dieser Übereinkunft in der Form und Funktion des Philosophierens“²⁸⁸. Bei Jaspers habe die indirekte Mitteilung aber eine andere Schattierung: „Ist sie ‚die Erfahrung des Direkten als eines Mediums, in dem

²⁸⁴ Jaspers zitiert von Theunissen und Greve, op. cit., S. 63.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Cf. „Das Referat Kierkegaards“ in: Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Es beruht auf beiden Büchern.

²⁸⁷ Theunissen und Greve, op. cit. S. 66. Dazu mehr im Kap. II.

²⁸⁸ Idem, S. 65.

noch ein Anderes wirkt', dann taugt sie gleichermassen zum ‚Lesen der Chiffreschrift', als das allein nach seiner Auffassung Metaphysik das Ende ihrer unmittelbaren Geltung überleben kann²⁸⁹.

Im Folgenden werden wir versuchen, diesen Kritiken oder Hinweisen nachzugehen, um ihre Gültigkeit zu überprüfen. Einige Begriffe, die mutmasslich von Jaspers übernommen wurden, werden entsprechend untersucht. Dafür werden wir auf Indices, sowie vorwiegend auf *Die Krankheit zum Tode* von Kierkegaard und auf Jaspers' *Vernunft und Existenz* zurückgreifen²⁹⁰.

1.2.1. Geisteskrankheit, Hirnkrankheit?

Dass Geisteskrankheiten keine Gehirnkrankheiten sind, hat Jaspers entgegen Pooles Behauptung nicht aus Kierkegaards Lehre abgeleitet²⁹¹. Die These war damals keine Neuigkeit, denn andere Denker hatten eine solche Ansicht bereits vertreten – eine Alternative zu materialistischen Erklärungen eines geistigen Verhaltens, Erklärungen, die seit 1845 mit Griesinger in Mode gekommen waren.

Die andere Position behauptet, dass das Sichtbare eher Ausdruck des inneren Lebens ist, weshalb die Psychologie deskriptiv verfahren soll. Aus diesem Grund wurden die Suggestion, die Psychoanalyse und verschiedene Therapien als Alternative zu kaltem oder lauwarmen Baden, Elektroschocks und Lobotomien verwendet (im besten Fall als Alternative zu allzu ausführlichen Beschreibungen der Symptome einer Krankheit und ihrer Katalogisierung)²⁹². Überdies legte der Unterschied zwischen Erklären und Verstehen oder genauer gesagt, zwischen Natur- und Kultur- oder Geisteswissenschaften den Grund zu dieser These oder

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Nämlich: den vier-sprachigen *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Vaerker* und den *Registerband* der Gesammelten Werke auf Deutsch (ohne Tagebücher).

²⁹¹ Zutreffend ist aber der zweite Teil der These von Poole: „It was in reading Kierkegaard that Jaspers became convinced that ‚mental illness’ ist most often nothing but an important event in the structure and development of the *Existenz* of the patient”, Poole, op. cit., S. 51. Trotzdem muss man sagen, dass dasjenige, was sich für uns als krankhaft erweist, für Kierkegaard ein fruchtbarer Zustand ist, ein Einsehen, welches alles offenbaren kann. Die Gesundheit wird daher nicht als normaler Zustand, als Ausgangszustand, dargestellt, sondern als ein Zustand, welcher nur durch das Bewusstsein des eigenen kranken Zustands zu erreichen ist. Deswegen ist die Krankheit viel verbreitet als man denkt. Cf. *Die Krankheit zum Tode*, C) B) b.

²⁹² Unleugbar sind aber die Errungenschaften dieser Ansicht: Alzheimers Studium von der Dementia praecox im Nervensystem, das Erkennen von der Spirochäte als Ursache der Syphilis, usw.

Alternative²⁹³. Der Unterschied ist schon bei Dilthey, Max Weber und Rickert zu finden, und Jaspers hat bestimmt um diese Auseinandersetzung gewusst. Die Geisteswissenschaften haben ihre eigenen Methoden, die sich von jener der Naturwissenschaften unterscheiden, aber keineswegs verfahren sie weniger wissenschaftlich oder streng. Dank dieser Unterscheidung wird mit dem positivistischen Ideal des methodologischen Monismus, Folge des blendenden Erfolgs der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, gebrochen. Die Geisteswissenschaften benötigen eine eigene Methode angesichts ihres „Objekts“, welches das „Subjekt“ sei. „Die empirische Wirklichkeit ‚wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle‘ [...] Etwas wird in seiner Einmaligkeit Thema der historischen Untersuchung und gerade dadurch zum Ausgangspunkt des Versuchs einer historischen Erklärung“²⁹⁴, meint Rickert. Diltheys Position gründet in der Auffassung, dass die Geisteswissenschaften nicht mit so abstrakten und „neutralen“ Begriffen wie die naturwissenschaftlichen arbeiten. Von dem eigenen Erleben und der überindividuellen Lebenserfahrung (sprichwörtliche Aussagen, Lebensregeln usw.) her sind diese Begriffe unmittelbar zugänglich²⁹⁵. Andererseits, wenn man erklärt, wendet man sich an Gesetze, die man für gültig erachtet, und versucht das Phänomen unter diesen Gesetzen zu subsumieren. Wenn man eine Geisteskrankheit als eine Gehirnkrankheit auffasst, geht man konträr zu dem von Rickert beschriebenen Verfahren vor, indem man das Leiden des Patienten anhand der Hirnmorphologie erklärt. Diesen kleinen Exkurs halten wir für notwendig und vielleicht wäre eine Vertiefung angebracht, da das Thema umfassend ist, aber die Vorgeschichte des Problems mag sich zum allgemeinen Verständnis als sinnvoll erweisen.

Jaspers leugnet die Erfolge der „kausalen“ Psychologie nicht²⁹⁶, aber bereits 1910 veröffentlichte er den Artikel *Eifersuchtswahn – Ein Beitrag zur Frage: ‚Entwicklung einer*

²⁹³ Die Vorgeschichte und Kritik dieser „schlichten“ Dichotomie ist bei Otto Bollnow zu finden. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik I*, Alber, Freiburg / München, 1982, S. 114-125.

²⁹⁴ Karl-Heinz Nusser, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Paul Rickert)“ in *Lexikon der Deutschen Literatur*, Systema in der United Soft Media Verlag GmbH, München, 2001.

²⁹⁵ Cf. Frithjof Rodi, „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Dilthey)“, idem.

²⁹⁶ „Um die Kranke vor einem Pseudowissen des Arztes zu retten, sprach ich damals von der Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit jedes geisteskranken Patienten. Meine Antrittsvorlesung 1913 lautete: ‚Über die Grenze der Psychologie‘“. Karl Jaspers, „Antwort“ in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, S. 800. Welche Strömung der Psychologie Jaspers Pseudowissen nennen mag, ist fraglich. Er war weder Anhänger der Psychoanalyse, die er wenig selbstkritisch, als schlichtweg eine „rationale Platttheit“ empfand (cf. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, S. 300-2), noch der naturwissenschaftlichen Psychologie, der er Einseitigkeit zuschrieb.

*Persönlichkeit oder Prozess*²⁹⁷. Dort werden in allen Einzelheiten die Lebensgeschichten von Patienten dargestellt, man könnte fast von einer biographischen oder deskriptiven Methode sprechen, welche die Krankheit mit dem Leben der Patienten in Verbindung zu setzen versuchte²⁹⁸. Zu dieser Zeit hatte Jaspers Kierkegaard noch nicht gelesen, sondern, wie aus der Einleitung des Kapitels hervorgeht, erst 1913²⁹⁹. 1913 publizierte Jaspers in einer Zeitschrift den Artikel *Kausale und ‚verständliche‘ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)*. Dort führt er aus: „Wir beabsichtigen mit unseren Thesen an dieser Stelle nicht, Forscher, die auf ganz anderen Wegen gehen, zu überzeugen. Wir beabsichtigen nur, solchen, die Ähnliches anstreben wie wir, vorläufig die methodologischen Voraussetzungen bewusst zu machen, nach denen wir arbeiten“³⁰⁰. Danach thematisiert er u.a. das genetische Verstehen, die verstehende Psychologie und die Psychoanalyse. Darauf ist an dieser Stelle nicht explizit eingegangen – worauf primär hingewiesen werden soll: Kierkegaard bleibt in dieser Arbeit im Gegensatz zu Simmel, Nietzsche, Freud, Janet, Montaigne, La Bruyère, La Rochefoucauld, Weber gänzlich unerwähnt, *weshalb man davon ausgehen kann, dass sich Jaspers’ Position in der Psychiatrie unabhängig von Kierkegaard entwickelt hat*. Kierkegaard diente lediglich dazu, diese Ideen im Nachhinein zu bekräftigen - was offenbar z.B. durch den von Theunissen und Greve erwähnten Zusatz in der neuen Auflage der *Allgemeine Psychopathologie* geschah.

²⁹⁷ In: Karl Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1963.

²⁹⁸ Cf. Kurt Kolle, „Karl Jaspers als Psychopathologe“, in: Schilpp, (Hg.), op. cit., S. 436-464.

²⁹⁹ „Erst 1913 lernte ich die Werke Kierkegaards kennen. Sie brachten mir die endgültige Erweckung zur Philosophie als bewusstem, methodischem Denken eigengegründeter Art. Jetzt stellte sich die Aufgabe, die frühere Philosophie durch die referierbaren Meinungen hindurch in ihrem wahren Gehalt zurückzugewinnen“ Jaspers, „Mein Weg zur Philosophie“ in: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. Piper & Co., München, 1958, S. 389.

³⁰⁰ Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, S. 329-330.

1.2.2. Existenz

Der Begriff Existenz sei von Jaspers übernommen, sagt man³⁰¹, aber was heisst Existenz? Per definitionem ist die Existenz undefinierbar. Nach Jaspers hat der Terminus eine lange Geschichte³⁰², aber erst mit Kierkegaard erhielt der Begriff Existenz zentrale Bedeutung³⁰³. Welche neue Richtung schlug das Wort Existenz bei Kierkegaard ein? Wie war es vor Kierkegaard?

Die Deutsche Übersetzung des lateinischen Wortes *existentia* ist Dasein. Dasein ist eigentlich kein Merkmal. Dass etwas existiert, heisst im Prinzip nur, dass es *da ist* (*dass* etwas ist). Deswegen kann man so wenig über die Existenz sagen: alles, was man sagen kann, ist, dass es da ist. Prädikativ ist im Gegenteil die *essentia*, auf Deutsch die Essenz (Wesen, Wesenheit, *was* etwas ist). Da dem Sein nicht nur da sein zugehört, sondern auch das Sein in Worte gefasst werden kann, ist die Existenz traditionell nur eine Eigenschaft des Seins, genauer gesagt, der Seienden, und da sie, die Existenz, selbst kein Seiendes ist, hat sie entsprechend kein Wesen, welches in Begriffen ausgedrückt werden könnte.

Wenn Kierkegaard von Existenz spricht, spricht er von uns selbst, von den Menschen, und nicht mehr von Dingen, die da sind. Die Existenz ist für ihn eine Synthese, eine Synthese vom Unendlichen und Endlichen, Ewigen und Zeitlichen, Möglichen und Notwendigen³⁰⁴.

³⁰¹ „Jaspers sagt, und man sagt, Jaspers habe den Anstoss zu seiner anfänglichen Philosophie von Kierkegaard bekommen, aber er habe den neuen Existenzbegriff erfunden“. Gerhard Knauss, „Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers: Biographisches und Gedankliches“ in: Andreas Cesana und Gregory J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit. Mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, S. 24. Einerseits, sagt Knauss, spricht Kierkegaard von Existenz auf vieldeutige Art, andererseits benutzt er anscheinend Selbst, Existenz und Seele ohne Unterscheidung. Es gebe diesbezüglich keine terminologische Erklärung. („Der Terminus wird nicht vorgeführt, sondern schleicht sich ein. Er ist ein Kollateralprodukt“.) Dasselbe ist Jaspers anfangs geschehen.

³⁰² Einen Einblick in die Geschichte des Begriffs Existenz bietet uns Lehnert: „Der Begriff ‚Existenz‘, in der Spätantike gebräuchlich und bald wieder vergessen, steht zunächst im Gegensatz zur Substanz und bezeichnet entweder das bestimmte oder unbestimmte Sein. Erst im Hochmittelalter durch den Einfluss von Thomas von Aquin kam er wieder in Gebrauch. Die Unterscheidung von Existenz und Essenz hat hier ihren Ursprung. Die Seinsphilosophie von Aquin wurde abgeschwächt und bald zugunsten einer Wesensmetaphysik ganz fallengelassen. Der Existenz kam nur noch das unbestimmte faktische Existieren zu, aus dem sich keine Erkenntnisse gewinnen lassen. Nur begrifflich fassbare und definitionsmäßig umreissbare Wesenheiten sind der Betrachtung würdig. In der Neuzeit setzt sich diese Tendenz als Begriffsobjektivismus fort. Bei Hegel fallen Metaphysik und Logik schliesslich zusammen. Die Existenz des Einzelnen muss im Systemganzen aufgehen, sonst ‚fehlt die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit‘. Hegel unterscheidet zwischen Existenz und Wirklichkeit, als zwischen unechter empirischer und echter begrifflicher Wirklichkeit: ‚insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht wirklich, wenn auch Existenz angenommen werden dürfte““. Lehnert, op. cit., S. 168.

³⁰³ Karl Jaspers, *Philosophie I*, Springer, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1956, S. 15.

³⁰⁴ Cf. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, A, a. DTV, München, 1976, S. 31.

Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, dass Walter Schulz die Existenz als ein Gleichgewicht interpretiert: „Existenz, so muss man nach B formulieren, ist diese Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit. Existenz ist dieses Sich-halten im Gleichgewicht, insofern sie durch die Selbstwahl Unendliches und Endliches zusammenschliesst“³⁰⁵. Das Gleichgewicht sei das Seltenste und deswegen bezeichne Kierkegaard die Existenz als ständiges Streben, wie die Liebe bei Platon im *Symposion*. Kierkegaard aber erklärt: „Das Sokratische ist natürlich nicht endlich zu verstehen, von einem fortgesetzten und unaufhörlich fortgesetzten Streben nach einem nie erreichten Ziele. Nein, aber wie sehr auch das Subjekt die Unendlichkeit in sich hat, dadurch, dass es existierend ist, ist es im Werden“³⁰⁶. Also ist das Gleichgewicht zu erlangen – aber wie? Liselotte Richter erörtert diese Frage in dem Glossar ihrer Übersetzung von *Die Wiederholung* unter dem Begriff Existenz: „Der Mensch hat als Geist eine Ewigkeitsanlage in sich, die er anerkennt, wenn er unter ethischer Verantwortung handelt, unter der Bestimmung: Geist. Aber er ist gebunden an die Bedingungen der Zeitlichkeit. Deshalb ist er im ‚Werden‘, deshalb ist ethisches Streben der höchste Ausdruck für sein Dasein und nicht, wie die Spekulation es will, die intellektuelle Kontemplation“³⁰⁷. Das mögliche Ungleichgewicht wird als Krankheit in der *Krankheit zum Tode*³⁰⁸ dargelegt.

Der Mensch (sind Mensch, Existenz und Leben gleichwertig zu gebrauchen?) ist eine Synthese, so haben wir es bereits formuliert, eine Synthese zwischen entgegengesetzten Termini. Das Selbst des Menschen ist ein Verhältnis oder Missverhältnis zu sich selbst (ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält) und zu demjenigen, der das Verhältnis gesetzt hat: Gott. Kierkegaard meint, man kann kein Gleichgewicht halten, wenn man sich nicht darüber im Klaren ist, ob man sich zu dem, der das Verhältnis gesetzt hat, verhält oder nicht. Doch kann das bloße Verhältnis und das bloße Bewusstsein nicht ausreichen, damit man ins Gleichgewicht kommt: Der Glaube („Glauben heisst gerade den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen“³⁰⁹) sollte auch zugegen sein, sonst ist das Problem (das Missverhältnis), wenngleich näher der Auflösung, „schlimmer“. Wenn alles stimmt, gibt es nach Kierkegaard Konkretisierung, Verwirklichung, sich selbst werden. Wenn nicht, dann ist man krank, weil sich selbst werden nicht nur eine Möglichkeit ist, es ist auch eine Aufgabe, Tat, Handlung. Aber nur wenige Menschen würden ein solches Leben versuchen und ertragen, die meisten

³⁰⁵ Walter Schulz, *Sören Kierkegaard. Existenz und System*. Neske, Pfullingen, 1967, S. 14.

³⁰⁶ Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen*. DTV, München, 1976, S. 223.

³⁰⁷ Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung. Die Krise*. Rowohlt, 1966, S. 139.

³⁰⁸ Aus diesem Text habe Jaspers, im Unterschied zu Sartre und Heidegger, viel genommen (ausgebeutet), sagt uns Michael Theunissen in *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, S. 45.

³⁰⁹ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 61.

würden ein solches Leben mit der oberflächlichen Beschäftigung mit sich selber verwechseln, wodurch sie zu keinem eigentlichen Selbst gelangen. Das eigentliche Selbst, meint Kierkegaard, weiss sich als Einzelnes vor Gott, nicht vor der Masse, d.h. es hat Gott als Massstab. Ein höheres Mass gibt es nicht, das scheint unerreichbar und darum wird es zum Ärgernis.

Das entspricht grosso modo dem, was in *Die Krankheit zum Tode* über die Existenz steht. Wird damit deutlich, was Kierkegaard unter Existenz versteht? Keineswegs. Sollten wir auch auf andere Werke Kierkegaards zurückgreifen? Schulz besteht darauf, bezüglich des Begriffs Existenz einen Zusammenhang zwischen den Werken Kierkegaards zu finden und stellt seine Ergebnisse systematisch und fortschrittlich dar, als ob Kierkegaard bei jedem Buch weitere Fortschritte in der Vollendung des Konzepts Existenz vollzogen hätte. Alles klingt in der Schrift von Schulz zusammenhängend, jedoch ist der Begriff, nicht klarer geworden. Vielleicht liegt die Schwierigkeit im schon erwähnten Abstrusen des Begriffs selber. Existenz, Mensch, Einzelner, Subjekt, Geist, Selbst sind bei Kierkegaard nicht deutlich voneinander abgegrenzt, nicht einmal innerhalb derselben Abhandlung³¹⁰. Dazu noch ist ungewiss, ob es gerechtfertigt wäre, eine gesamthafte Struktur im Werk zu suchen. Es muss nicht zutreffen, dass Victor Eremita und Hilarius Buchbinder unter demselben Paradigma arbeiten. Man unterscheidet bei Platon zwischen sokratischen und nicht-sokratischen Dialogen (und der mündlichen Doktrin), bei Aristoteles zwischen exoterischen (wovon wenig erhalten geblieben sind) und esoterischen Werken (wobei manchmal vermeintlich die Metaphysik als organischer Text angesehen wird), bei Kant zwischen kritischen und vorkritischen Abhandlungen, bei Hegel betont man die Unterschiede zwischen der Jena und der Berliner Zeit, usw., aber bei Kierkegaard wird versucht, aus seinen pseudonymen Schriften, ein System zusammenzubasteln. Man glaubt sich dazu berechtigt, seine Arbeit als ein Ganzes, Progressives (wobei hierbei oft die *Erbaulichen Reden* und andere „nicht-passende“ Schriften ausgelassen werden) wie auch Systematisches zu betrachten - bei Kierkegaard muss man, soweit ist es nachvollziehbar, die Gemeinsamkeiten betonen. Das ist

³¹⁰ In dem Registerband der Gesammelten Werke Kierkegaards auf Deutsch wird unter der Rubrik Existenz auch ein kurzer Überblick über dieses Konzepts gegeben. Vorsichtig wird hier immer von der „Existenz des Einzelnen“ gesprochen und nicht von blosser Existenz. Ebenfalls wird der Begriff dem Abstrakten entgegengesetzt: Das Existierende gegen das rein Formale, denn die Existenz ist wichtig, wenn es die eigene ist, und nicht, wenn es um einen Begriff geht. Cf. Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke und Tagebücher, Registerband (37. Abteilung)*, Grevenberg Verlag, Simmerath, 2004, S. 89. Die Vorsicht ist hier wichtig, denn der Genitiv „des Einzelnen“ demarkiert genau den Begriff. Es geht nicht um die Gattung, um etwas Abstraktes. Es geht um ein Verständnis von sich selbst, um Freiheit und ihre Konkretisierung im Individuum (vor Gott, da ist es eigentlich einzeln). „Das ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist“. Kierkegaard zitiert von Annemarie Pieper, *Søren Kierkegaard*, Beck, München, 2000, S. 53.

ein Dilemma: Entweder wir suchen nach einer einzigen Bedeutung, was vielleicht alles grob vereinfachen würde, oder wir sammeln die verschiedenen Sinne. Damit würden wir uns auf eine doxographische Arbeit beschränken. Wie liesse sich verfahren? Gemäss Jaspers definiert Kierkegaard nicht, was Existenz ist, „der Grundbegriff, den Kierkegaard zum Fundament im Philosophieren machte“³¹¹. Kierkegaard übernimmt ihn aber auch nicht bloss von der Tradition. Jaspers versucht, die „Grundbestimmungen“ aufzuzählen, die für Kierkegaards Existenzverständnis bedeutend sind: „1) Echtheit – Einheit von Leben und Lehre – Einswerden von Leben und Denken [...] 2) Innerlichkeit [...] 3) Eigentliche Wirklichkeit – im Unterschied von blossem Leben, etwas, was nicht einfach so ist, sondern wird und versäumt werden kann [...] 4) Was nur in Bezug auf Transzendenz [...] Endlichkeit und Ewigkeit [...] 5) Das Persönliche – zunächst Einsame – der Einzelne. Intimus [...] 6) Die Existenz lässt sich nicht denken“³¹².

Wir haben den Begriff Existenz bei Kierkegaard nicht bestimmt, war das doch weder unsere Absicht, noch lag es in unserer Macht. Wir haben aber dessen Neuheit (die individuelle Existenz des Menschen), Vielschichtigkeit (als Verhältnis und Gleichgewicht), Zweideutigkeit (mit den Pseudosynonymen wie Einzelner, Mensch, Geist), Fragwürdigkeit (Einheit, System) und Stadien aufgezeigt. Jetzt schauen wir, was Jaspers sich vom Begriff Existenz Kierkegaards zu Eigen machte.

Jaspers hat tatsächlich Kierkegaards Begriff der Existenz übernommen³¹³. Die Existenz wird als Eigentümlichkeit der Menschen verstanden, als Verhältnis zu einem Dritten, den wir anerkennen sollen, da wir wissen, dass wir nicht frei durch uns selbst sind. Ob dieser Dritte auch Gott ist, wird später diskutiert³¹⁴. Die Existenz ist in Jaspers' Werk auch nicht definierbar, da die Existenz weder ein Objekt noch Gattungsbegriff³¹⁵ ist. Wir wissen

³¹¹ Jaspers, *Die grossen Philosophen. Nachlass II*, S. 784.

³¹² Ibidem.

³¹³ Zum richtigen Zeitpunkt werden wir genauer auf die Vorgeschichte des Konzepts eingehen, um Kierkegaards Leistung zu überprüfen. Zurzeit können wir uns mit der folgenden Anmerkung abfinden: „Ranke und Schelling setzten ‚Existenz‘ den Hegelschen Begriffe der Vernunft und der Idee entgegen [...] Kierkegaard übernahm von Schelling die Unterscheidung von Idee und Existenz und hob das existierende Individuum aus jener Determinierung durch die Hegelsche Idee heraus, und er konfrontierte es mit einer ebenfalls indeterminierten und indeterminierbaren Gottheit“. Kurt Hoffman, „Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers“ in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 86.

³¹⁴ Am Anfang vom zweiten Band der *Philosophie* (Existenzerhellung) sagt Jaspers folgendes: „Was in mythischer Ausdrucksweise Seele und Gott heisst, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt“. Jaspers, *Philosophie II*, Springer, Berlin, 1932, S. 1. Die Aussage ist schlagkräftig, da ohne jedes Wenn und Aber.

³¹⁵ Cf. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Band 1, Kröner, Stuttgart, 1965, S. 201.

lediglich, dass sie mit der Selbstverwirklichung, mit der Freiheit zu tun hat und deswegen bleibt ihre Bedeutung für Jaspers offen. Die Existenz kann nicht bestimmt werden und sie ist darum kein Erkenntnisobjekt, worin nach Jaspers ein Unterschied zwischen seiner Existenzphilosophie³¹⁶ und dem Existentialismus³¹⁷ offenkundig wird. Die einzige Möglichkeit die Existenz zu begreifen sei, sie als „mögliche Existenz“ (d.h. als möglichen Grund von Einsichten³¹⁸) zu behandeln und sie durch ein „Denken“, das transzendiert, zu erhellen: „Sie ist kein Bewusstseinzustand, denn das Bewusstsein bindet den Menschen an die Welt der Objekte. Sie ist auch kein Wert, den man besitzen kann oder von dem man Gebrauch machen könnte; denn der Mensch kann dieser Werte beraubt werden, ohne aufzuhören, ‚er selbst‘ zu sein. Existenz oder Selbst-Sein liegt jenseits aller besonderen Bedingungen. Negation aller Dinge ausser der Transzendenz ist ein charakteristischer Grundzug ihre Verwirklichung“³¹⁹.

Bei Jaspers findet man nicht die Mehrdeutigkeit des Begriffs Existenz: Er unterscheidet klar zwischen Bewusstsein überhaupt, Geist, Dasein und Existenz (Dasein ist in diesem Fall also keine bloße Verdeutschung des Wortes Existenz). Die ersten drei sind für ihn Formen des Umgreifenden, das wir selbst sind, erschienen in der Welt und da sie erfahrbar sind, sind sie auch Objekt der Wissenschaft. Die Existenz ist nichts davon. Statt bloße Form des Umgreifenden zu sein, bringt sie jeder Weise des Umgreifenden Sinn³²⁰, sie ist Ursprung³²¹ und Zusammenhang von anderen Weisen des Umgreifenden; eher als Gegenstand der

Wissenschaften ist sie von der *Existenzerhellung*³²². Wie auch das Bewusstsein überhaupt erst

³¹⁶ Gezeigt wurde vorher die Prägung des Begriffs (cf. Fussnote 235 dieser Arbeit); zur Frage seit wann Jaspers seine Philosophie Existenzphilosophie nennt, sagt Gerhard Knauss: „Der Terminus ‚Existenzphilosophie‘ als Bezeichnung seiner eigenen neuen Philosophie taucht bei Jaspers zum ersten Male in der Niederschrift die ‚Geistige Situation der Zeit‘ auf, also 1929, nicht früher. Wenn z.B. in der Einleitung zur Neuausgabe der *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 gesagt wird, dieses Werk sei ‚das erste grosse Dokument der deutschen Existenzphilosophie‘, so ist das nicht korrekt. Richtig ist, dass der Terminus ‚Existenz‘ von Jaspers zum ersten Male im § 2 der *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 genannt und in Anführungsstriche gesetzt und damit in seiner emphatischen Bedeutung gebraucht wird, und zwar in einer Betrachtung über Kierkegaard und Nietzsche“. Gerhard Knauss, „Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers: Biographisches und Gedankliches“ in Andreas Cesana und Gregory J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit. Mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, S. 21. Vor 1929 verwendete Jaspers den Terminus Existenz gleich wie Selbst, Individuum, Seele, Person, Monade, (sogar „Leben“) usw., berichtet auch Knauss.

³¹⁷ Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 66.

³¹⁸ Hoffman, „Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers“ in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 85.

³¹⁹ Helmut Rehder, „Literaturkritik und Jaspers' Existenzialismus“, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 709.

³²⁰ Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 53.

³²¹ Cf. Idem S. 56. Die Existenz beseele alle Weisen des Umgreifenden und insofern gelte sie auch als Ursprung, aber im weitesten Sinne.

³²² „Existentielle Wirklichkeit kann begrifflich nicht erfasst werden, da sie sich selbst in ihrer eigenen Freiheit zum Ausdruck bringt, in Beziehung zu sich selbst und zur Transzendenz. *Existenzerhellung*

des Gegenstandes bedarf, bedarf für Jaspers die Existenz des Wissens „um Transzendenz als die Macht, durch die ich eigentlich bin“³²³. Ohne dieses Wissen um Transzendenz gibt es kein existentielles Denken, welches Jaspers so definiert: „Die wesentlichste, weil über den Menschen entscheidende Seinsverbundenheit des Denkens nannte Kierkegaard existentielles Denken. Es ist das Denken, in dem die Freiheit des Selbstseins sich versteht, in dem sie sich auf Transzendenz bezieht“³²⁴. Aber fahren wir mit der Abgrenzung vom Begriff Existenz bei Jaspers fort. Der Geist ist für ihn verständlich, durchsichtig und allgemeingültig und seine Unmittelbarkeit ist *die Idee im Keim*. Die Existenz ist dagegen unverständlich, ursprünglich dunkel und gültig für den Einzelnen, für seine Geschichte (die Geschichtlichkeit ist die Erscheinungsweise der Existenz auf der Welt); die Unmittelbarkeit ist der Glaube. In der Verwirklichung der Möglichkeiten der Existenz erreiche das Ich sein Selbst³²⁵, dementsprechend, meint Jaspers, spricht man in Bezug auf die Existenz nicht von Tod (der gehört dem Dasein), sondern von „Aufschwung“, Aufstieg, oder Abfall, Wirklich-Werden oder Sich-Verlieren der Existenz; es handelt sich um Freiheit (Seinkönnen), um mögliche Existenz auf der Welt und nicht um bloss empirisches, zeitliches Leben³²⁶.

Treffend ist die Bemerkung von Wilhelm Anz, die wir oben darlegten: Die Vernunft wird in Jaspers als Begrenzung der Existenz verwendet. D.h. *dass die Existenz nicht mehr wie bei Kierkegaard als Gleichgewicht interpretiert wird, die Existenz benötigt einen Gegenpol, besser gesagt eine Ergänzung: die Vernunft*.

Dieses Verhältnis ist nicht so bestellt, dass die Vernunft Befehle erteilt. Jaspers vertritt die Meinung, dass es schon immer so gewesen ist, dass sowohl Vernunft als auch Existenz anwesend sind, z.B. in der Philosophie und im Leben der einzelnen Philosophen (z.B. Sokrates und das Daimonion). Es kann wohl sein, dass Jaspers' Bedürfnis, der Existenz eine Grenze zu setzen, auf biographischen Vorkommnissen beruht³²⁷: „Vernunftlose Existenz, die sich auf Gefühl, Erlebnis, fraglose Triebhaftigkeit, Instinkt und Willkür stützt, gerät in blinde Gewalttätigkeit, aber damit in das empirisch Allgemeine dieser Daseinsmächte“³²⁸. Das ist

muss daher ihrer eigenen besonderen Methode folgen“. Hoffman, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 85.

³²³ Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 53.

³²⁴ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 266.

³²⁵ Cf. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 76.

³²⁶ Cf. Karl Jaspers, *Philosophie II*, S. 2. Die Existenz sei in der Zeit, doch mehr als Zeit.

³²⁷ „Fritz Kaufmann hat bei seinem sorgfältigen Studium meiner Schriften bemerkt, dass der Begriff der Vernunft erst nach 1933 bei mir ausdrücklich herausgehoben und in die Mitte meines Denkens gebracht wird. Das ist richtig. Wenn aber Kaufmann darin so etwas wie eine Konversion sieht, so ist das nicht richtig. Die Sache ist in allen meinen früheren Schriften gegenwärtig und von jeher deren eigentliche Lebenskraft. Aber dies auszuarbeiten, wurde ich allerdings durch die Realitäten des Nationalsozialismus in Deutschland veranlasst“. Karl Jaspers, Antwort in *Karl Jaspers*, S. 829.

³²⁸ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 61.

sicher kein Vorwurf an Kierkegaard, obschon dieser die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Existenz nicht predigte.

Jaspers behält also den Begriff Existenz, so wie Kierkegaard ihn darlegte, d.h. der Begriff hat denselben Sinn: Existenz ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern das, was uns Menschen formt oder wodurch wir selbst Einzelne werden, eine weitere Schicht des Ichs: die Möglichkeit der Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung des Selbst durch die eigene Entscheidung. Bei Jaspers finden wir jedoch neue Elemente: Er spricht von Transzendenz statt von Gott, unterscheidet systematisch die verschiedenen Aspekte des Menschen (bei Climacus ist z.B. der Unterschied zwischen Geist und Existenz verworren), stellt die Vernunft als Komplement der Existenz dar³²⁹, etabliert eine Methode um den Zugang zur Existenz zu verbürgen, lässt die Stadien weg und behandelt das Problem nur als eins unter vielen in seinem „System“. Jaspers hat den Begriff übernommen und ihn säkularisiert, begrenzt und systematisiert (in ein System gepfropft und zum „Objekt“ einer Methode gemacht).

1.2.3. Phänomenologie versus Existenzerhellung

In der oben niedergelegten Äusserung Jean Wahls schimmerte der Verdacht durch, dass Existenzerhellung, oder einfach: Erhellung, im Fall Heidegger *existenziale Analytik*, nicht eine Art Phänomenologie sei, sondern der Versuch ihrer neuen Grundlegung. Husserl lehnte es ab, Heideggers *Sein und Zeit* den Namen Phänomenologie zu verleihen, weil Heidegger mit seinem Buch in der „natürlichen Einstellung“, dem Objektivismus, bleibe³³⁰. Was hätte Husserl über Jaspers gesagt? Jaspers verwendete die phänomenologische Methode – die er übrigens für beschreibende Psychologie hielt – für die psychopathologische Beschreibung mit Erfolg. Jaspers erzählt eine Anekdote: Als er sich 1913 in Göttingen aufhielt, bekam er eine Einladung von Husserl. Er wusste nicht, wie Husserl von seiner Anwesenheit in der Stadt erfahren haben konnte. Beim Treffen wurde Jaspers von Husserl als Phänomenologe (der Psychiatrie) gefeiert, also als Schüler, obgleich Jaspers nur ein paar phänomenologische Arbeiten über die Sinnestäuschung und die Wahnerlebnisse publiziert hatte. Jaspers erwiderte darauf, dass er immer noch nicht wisse, was Phänomenologie sei; Husserl entgegnete darauf, dass das unwichtig sei, dass er nur weiter so zu verfahren brauche wie bisher³³¹. Tatsächlich ist es sehr mühsam, eine Definition der Phänomenologie zu erlangen. Husserl selber beklagte

³²⁹ Jaspers paraphrasiert Kant: „Existenz wird nur durch Vernunft sich *hell*; Vernunft hat nur durch Existenz *Gehalt*“. Idem, S. 60.

³³⁰ Cf. Fritz Heinemann. *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* Europa Verlag, Zürich, 1954, S. 49.

³³¹ Cf. Karl Jaspers, *Philosophie I*, S. XVII.

sich oft, von seinen Schülern missverstanden worden zu sein³³² und es ist zu fragen, ob ein grosser Teil der Missverständnisse nicht auf die Mehrdeutigkeiten der Definitionen und Wege der Phänomenologie zurückzuführen ist. Jaspers fand, dass der Fehler der Phänomenologie die Anwendung sei. Hans Saner erklärt: „Husserl hatte zwar ein Instrument der exakten Analyse geschaffen, das erlaubte, bisher nicht gesehene Dinge sachnah zu sehen, und er ‚vollzog die Gebärde des Sehens‘, aber was er sah, war philosophisch unerheblich. Hier fehlte der Blick für das existentiell Relevante“³³³. Aufgrund des bisher dargestellten kann man nicht behaupten, wie es Wahl tut, dass Jaspers eine Reform der Phänomenologie beabsichtigt³³⁴. Jaspers wird später die Phänomenologie als einen Irrtum betrachten, vor allem des „Szientismus“ wegen oder genauer gesagt, Husserls Streben nach einer wissenschaftlichen Philosophie wegen (welches nicht unbedingt gleichbedeutend mit Szientismus ist). Husserls Schrift von 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* war der Grund für Jaspers’ Abwendung³³⁵.

Jaspers selbst versuchte den Unterschied zwischen Phänomenologie und Existenzerhellung festzusetzen: „In der Tat besteht ein radikaler Unterschied zwischen Phänomenologie des Bewusstseins und Existenzerhellung. Man würde ihn schlecht bezeichnen als Rückgang von Bewusstsein zu dem, was vor dem Bewusstsein liegt und dieses trägt, treffender als den Sprung von Betrachten zum Philosophieren, d.h. von Wissen von etwas zum inneren Handeln durch Denken [...]. Nur in der Erfahrung existenzerhellenden Denkens, in der Bewegung, die zu innerem Handeln wird, kann die Vergewisserung stattfinden über den grossen Unterschied: ob ich Gegenstände erkenne oder am Leitfaden von Gegenständlichem das Ungegenständliche treffe, sei es hervorbringend in eigener Existenz, sei es berührend als Transzendenz – ob ich Anschauung gewinne, die allgemein ist, oder ob ich ich selbst werde – ob ich das Unerschöpfliche eines Individuums vor mir habe, es erforschend ins Unabsichtbare, oder ob ich ein unendlich Erhellbares in denkender Bewegung ebenso sehr hervorbringe wie von ihm erfüllt werde“³³⁶. *Man kann das so resümieren: In der*

³³² Cf. Franz Josef Wetz, *Edmund Husserl*, Campus, Frankfurt / New York, 1995, S. 156 und cf. René Schérer, „Husserl, die Phänomenologie und ihre Entfaltung“ in François Châtelet, *Geschichte der Philosophie*, Band VI, Ullstein, Frankfurt / Berlin / Wien, 1975, S. 261.

³³³ Hans Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1970, S. 32.

³³⁴ Jean Wahls Behauptung scheint widersprüchlich. Entweder versucht man eine neue Phänomenologie aus Kierkegaards Arbeiten zu entwickeln oder man verallgemeinert schlicht und einfach Kierkegaards Konzepte. Die Phänomenologie ist keine Verallgemeinerung.

³³⁵ Jaspers’ Abwendung von der Phänomenologie dürfte sogar vorher geschehen sein, meint Lehnert: „Die weitere Entwicklung zur Wesensschau lehnte Jaspers ab und machte die Phänomenologie stattdessen zur Forschungsmethode, mit der sich Selbstschilderungen von Kranken erschliessen liessen“. Lehnert, op. cit., S. 113.

³³⁶ Karl Jaspers, „Antwort“, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 813.

Phänomenologie dreht es sich um Erkenntnis (ergo um Bewusstsein); die Existenzerhellung hat das Handeln zum Gegenstand (also die Existenz).

Jaspers' Akzentuierung liegt demnach auf dem inneren Handeln. An dieser Stelle hören wir deutlich Kierkegaards Echo: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, dass ich tun soll; es gilt, eine Wahrheit zu finden; die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will. [...]. Was nützte es mir, das die Wahrheit kalt und nackt vor mir stünde, gleichgültig dagegen, ob ich sie anerkannte oder nicht [...]? Worauf es ankommt, ist nicht die Masse von Erkenntnissen, sondern das innere Handeln des Menschen“³³⁷. Hat also Wahl Recht? Fassen wir zusammen: 1) Phänomenologie ist ein sehr offener Terminus; 2) Husserl betrachtete am Anfang Jaspers als Phänomenologen; 3) Jaspers interessierte sich nur für die sich mit der Existenz beschäftigende Phänomenologie; 4) Jaspers wendet sich von der Phänomenologie allmählich ab seit Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft*; 5) Jaspers spricht eher von Existenzerhellung möglicher Existenz als, wie in späteren Arbeiten, von Phänomenologie (früher hatte er von Existenzanalyse und Enthüllung des Daseins gesprochen³³⁸); 6) die Betonung der Erhellung betrifft das innere Handeln und 7) das innere Handeln ist ein von Kierkegaard angeeigneter Begriff.

Dass Kierkegaard Jaspers beeinflusste, ist unbestritten. Es ist es jedoch fraglich, ob Jaspers' Philosophie bzw. die Erhellung tatsächlich als eine Art Phänomenologie „plus“ Kierkegaard, wie es Wahl suggeriert, verstanden werden darf. Einerseits erschöpft Jaspers' Philosophie die Existenzerhellung nicht³³⁹, Jaspers' „philosophische Bemühung“, nach Wahls Formulierung, geht weit darüber hinaus. Gewiss ist die Existenzerhellung der Kern, der Schwerpunkt seiner Philosophie, denn sein Problem ist der Mensch³⁴⁰: „Es gibt keine Sache der Philosophie, die von Menschen loslösbar ist. Der philosophierende Mensch, seine Grunderfahrungen, seine Handlungen, seine Welt, sein alltägliches Verhalten, die aus ihm sprechende Mächte sind nicht beiseite zu lassen“³⁴¹, unterstreicht er. Seine Philosophie aber hat andere Themen, welche für ihn genau so wichtig gewesen sind: die Geschichte der Philosophie und die Errichtung der Periechontologie, u.a. Psychologie, Psychiatrie, Politik,

³³⁷ Sören Kierkegaard, *Tagebücher 1834-1855*, 1. August 1835.

³³⁸ Cf. Karl Jaspers, *Philosophie I*, S. XX.

³³⁹ „Keinen Augenblick habe ich die Existenzerhellung zum alleinigen Thema der Philosophie machen wollen. Die Existenzerhellung war ein unerlässliches Moment des Ganzen, aber nicht das Ganze selber“. Karl Jaspers, *Philosophie I*, S. XIII.

³⁴⁰ „Jaspers betont, dass sich seine Philosophie um den Menschen dreht, gleichzeitig lehnt er die Philosophische Anthropologie ab“. Erik Lehnert, *Die Existenz als Grenze des Wissens. Grundzüge einer Kritik der Philosophischen Anthropologie bei Karl Jaspers*, Ergon, Würzburg, 2006, S. 82.

³⁴¹ Jaspers zitiert nach Wilhelm Weischedel. *Die philosophische Hintertreppe*. DTV, München, 1991, S. 266.

Philosophie der Geschichte, usw. beschäftigten ihn sehr – sie sind auch Objekt seiner „philosophischen Bemühung“. Andererseits ist Jaspers’ Verständnis der Phänomenologie eigenartig. Er verstand Phänomenologie als deskriptive Psychologie, wie wir bereits sagten. Gerade diese Definition von Phänomenologie wurde von Husserl später, nach starker Verarbeitung einiger Kapitel der *Logischen Untersuchungen II*, abgelehnt³⁴². Es kommt noch hinzu: „Jaspers’ Begriff der Phänomenologie vereinigt damit Diltheys und Sprangers Verstehensbegriff und die methodologischen Typisierungsüberlegungen Webers mit dem ursprünglichen Deskriptionsgedanken des frühen Husserl“³⁴³. Also war Jaspers, als er etwa 1912 Phänomenologie zu betreiben dachte, kein orthodoxer Phänomenologe; umso mehr sollte uns die einfache Gleichung „Phänomenologie = Existenzerhellung“ (etwa 1931, als die drei Bände von *Philosophie* erschienen) verdächtig erscheinen. Doch würde eine genaue Unterscheidung der beiden Termini die Möglichkeiten und auch das Vorhaben dieser Arbeit überschreiten. Es bleibt uns nur übrig, darauf aufmerksam zu machen, dass die Terminologie von Jaspers – keine Rede von Reduktion, Bewusstsein, Synthese, transzendentelem Ego oder ähnlichem – sich deutlich von derjenigen Husserls, die er für seine Phänomenologie verwendet, unterscheidet. Aber man könnte auch entgegenen, dass genau darin die Wendung der angeblichen Phänomenologie von Jaspers begründet liegt.

1.2.4. Kommunikation als indirekte Mitteilung

Die Bedeutung der indirekten Mitteilung wurde bereits im ersten Teil dieses Kapitels besprochen, ebenfalls die Kritiken von Jaspers an Kierkegaard, weswegen wir eine Wiederholung dessen unterlassen.

Der Begriff Kommunikation tauchte relativ spät in Jaspers’ Philosophie auf: zuerst, sagt uns Saner, in *Philosophie* (1932) als Gegenpol zur Einsamkeit und in *Vernunft und Existenz*

³⁴² Bereits in einer Rezension vom Jahre 1903 meinte Husserl: „Wir finden’ im unmittelbaren ‚Erlebnis’ dies und jenes vor. In Wahrheit sind das nur indirekt andeutende Reden; alle naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Objektivationen bleiben völlig ausgeschieden. Daher ist die Phänomenologie nicht ohne weiteres als ‚deskriptive Psychologie’ zu bezeichnen. Sie ist es nicht im strengen und eigentlichen Sinn. Ihre Deskriptionen betreffen nicht Erlebnisse oder Erlebnisklassen von empirischen Personen; denn von Personen, von Ich und Anderen, von meinen und anderer Erlebnisse weiss sie nichts und vermutet sie nichts; über dergleichen stellt sie keine Fragen, versucht sie keine Bestimmungen, macht sie keine Hypothesen“. Edmund Husserl, *Husserliana XX. Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Nijhoff, Der Haag / Boston / London, 1979, S. 206-7. Cf. Søren Oelesen, *Wissen und Phänomen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, S. 78 und S. 102.

³⁴³ Kurt Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, UTB, Bern / Stuttgart / Wien, 1995, S. 410.

(1935) in seiner ganzen Bedeutung³⁴⁴. Was lässt sich daraus schliessen? Man erwartet, dass Kierkegaards Einfluss auf Jaspers in seinen ersten Schriften ersichtlich wird³⁴⁵, auch wenn Jaspers – wie in der Einleitung bereits erwähnt – relativ spät direkt über Kierkegaard spricht. Das erregt den Verdacht, dass die Vorstellung, die Jaspers von der Kommunikation hat, nichts Gemeinsames oder jedenfalls wenig mit den Ideen Kierkegaards zu tun hat (seine Einsamkeit – besonders die beiden Begriffe Sichoffenbarwerden und Selbstwerden – hat grösseren Einfluss auf Jaspers ausgeübt als seine Idee von Kommunikation³⁴⁶). Diese Aussage ist aber problematisch: das spätere Erscheinen des Begriffs indirekte Mitteilung in Jaspers' Philosophie ist zwar eine Tatsache, der Einfluss Kierkegaards ist in dieser Hinsicht aber unleugbar und man könnte sogar in anderen Aspekten Jaspers' „Kommunikationstheorie“ Spuren Kierkegaards Philosophie aufdecken. Es bedarf dennoch einer grossen Vorstellungskraft, um Kierkegaards indirekte Mitteilung mit der jasperschen Kommunikation gleichzusetzen: Einerseits ist die Kommunikationsauffassung von Jaspers viel breiter als nur die indirekte Mitteilung, andererseits ist die Kommunikation bei Jaspers ein sehr wichtiges Thema, wiederum nicht so bei Kierkegaard, obschon Jean Wahl das Gegenteil meint, wie am Anfang dieses Teils des Kapitels gezeigt wurde.

Kierkegaard bezieht sich auf die indirekte Mitteilung, um seine Experimente mit den Pseudonymen zu rechtfertigen und dadurch die freie Wahl des Einzelnen zu gewährleisten, indem dieser die Mitteilung auslegen muss. Auf diese Weise bleibt sein Verstand nicht von einer Autorität abhängig. Darauf bezieht sich Jaspers, um, wie der ethische Formalismus bei Kant³⁴⁷, das Gehaltlose seines „Systems“ zu rechtfertigen (sofern man von System der Existenz überhaupt sprechen darf, was ja eigentlich widersinnig ist – trotzdem scheint Jaspers systematisch zu verfahren), z.B. in der freien Wahl des Individuums in Bezug auf den Glauben³⁴⁸ – insofern stimmen Kierkegaard und Jaspers überein. Jaspers aber betont: 1) die Unvermeidbarkeit der direkten Mitteilung, 2) das Nicht-Wissen der Sender über die

³⁴⁴ Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation*, Lenos, Basel, 1994, S. 87.

³⁴⁵ Jaspers behandelt bereits in *Psychologie der Weltanschauungen* die indirekte Mitteilung Kierkegaards, aber erst später wird der Begriff Kommunikation wichtig für seine Philosophie.

³⁴⁶ Burkard behauptet, dass die Bedeutung der Kommunikation für Jaspers in Kierkegaards Begriff Offenbarwerden seinen Ursprung hat. Cf. Franz-Peter Burkard, „Karl Jaspers und die Technologie des Selbst“ in: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 168.

³⁴⁷ Jaspers' Existentialismus sei vielmehr Neukantianismus, sagt Habermas. Cf. Jürgen Habermas, „Die Gestalten der Wahrheit“ in: *Philosophisch-politische Profile*, Ex Libris, Zürich, 1985, S. 93.

³⁴⁸ Dazu sagt Fritz Heinemann: „Jaspers lehnt direkte dogmatische Antworten, die die Existenz, die Kommunikation, den Menschen und die Transzendenz betreffen, ab. Sie alle sind undefinierbar, nur durch indirekte Antworten aufzuhellen. Indirekte Mitteilung ist die ihm eigene Kommunikationsform, die seiner Verwerfung eines bestimmten Standpunktes und seinem Prinzip der universalen Standpunktsbeweglichkeit entspricht.“ Op. cit., S. 68.

Mitteilung und 3) die Wichtigkeit des Glaubens, um die Mitteilung zu verstehen. Durch 1) macht sich die Autoreferenzialität verständlich, durch 2) wird die Möglichkeit der Lüge als zweckmässiges Verfahren des Verbergens ausgeschaltet und durch 3) wird die traditionelle Idee einer universellen, objektiven Botschaft durch die Betrachtung der Wahrheit als Gestalt und Wahl ersetzt.

Der zweite Punkt (Das Nicht-Wissen der Sender über die Mitteilung) kann aber auch von anderer Bedeutung sein, wie Albrecht Kiel uns zeigt: „Was wir immer zu sagen versuchen, das Wesentliche, das Lebendige bleibt untersagt und wird nie ‚sagbar‘ sein“³⁴⁹. Beim Reden vom Metaphysischen bleibt immer etwas unbegriffen, so wie beim Umgreifenden³⁵⁰. Das Gesagte ist aber indirekt Träger des Wesentlichen. Bei Kierkegaard handelt es sich dagegen um kein unsägliches, kein erkenntnistheoretisches, sondern um ein pragmatisches Problem. Hügli formuliert das so: „Gibt es Dinge, die man nicht mitzuteilen braucht und möglicherweise auch nicht mitteilen sollte? [...] Wäre es nicht angemessener, statt längst Bekanntes mitzuteilen, den Hörer dazu zu veranlassen, dieses längst Bekannte noch einmal und mit neuen Augen zu betrachten?“³⁵¹. Die Führung des Schriftstellers, die Autorität des Urhebers, das Diktat des Textes bleibt eingeengt, damit der Leser der Einzelne bleibt und in seiner Wahl nicht bevormundet wird.

Jaspers' Kritik an Kierkegaard richtet sich auf die Beschränkung der Kommunikation, auf Kommunikation mit Gott³⁵². Kierkegaards Einkapselung ist unleugbar. Er erwartete ständig

Gotteszeichen und interpretierte manche Zeichen als eben solche – doch nicht immer ohne
³⁴⁹ Albrecht Kiel. *Die Sprachphilosophie von Karl Jaspers. Anthropologische Dimensionen der Kommunikation*. WBG, Darmstadt, 2008, S. 14.

³⁵⁰ Für Kiel besteht das Problem der Kommunikabilität in unserer Individualität (eine ethische Haltung Jaspers': Jaspers habe Achtung vor der Freiheit des Anderen) und er zitiert Jaspers: „Alle Lehre, alles Rationale ist etwas Allgemeines. Darum kann hier nie das Wesentliche, das Absolute sein, da die Substanz des Geistes, die Existenz, immer zugleich absolut individuell ist. Darum ist der Geist im Individuum zwar in fortwährender Arbeit zur Klarheit und zur Kommunikation hin, aber zugleich immer irgendwie isoliert, irgendwie einsam“. Ibidem.

³⁵¹ Anton Hügli, „Indirekte Mitteilung: Karl Jaspers und die Kierkegaardsche Frage nach den Grenzen der Mittelbarkeit“ in: A. Hügli; D. Kaegi und R. Wiehl (Hg.), *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*, Schwabe, Basel, 2004, S. 162.

³⁵² Kiel meint folgendes dazu: „Das Ethische beginnt nicht mit Unwissenheit, die in Wissen verwandelt werden soll, sondern beginnt mit einem Wissen und fordert ein Verwirklichen. Dadurch verändert sich auch die Dialektik der Mitteilung: Der Gegenstand verschwindet; denn da alle ihn wissen, so kann hier kein Gegenstand mitgeteilt werden. Auch der Mitteilende verschwindet. Er teilt nur, was jeder gewiss weiss. Der Empfänger verschwindet, für ihn gilt das gleiche. Für Kierkegaard ist der einzige Mitteilende Gott selbst“. Kiel, op. cit., S. 15. Die Feststellung von Kiel ist zutreffend (Kierkegaard sagt dasselbe in dem Tagebuch) und doch, wenn es wahr ist, dass es um Selbstsein zu können und Sich-selbst-zu-sich zu verhalten geht, gibt es kein (objektives) Wissen. Kierkegaards indirekte Mitteilung hat in diesem Sinne unbestimmte perlokutive Absichten, anders als die Reden. Gewiss geht es um eine „Mitteilung des subjektiven Wie und nicht des objektiven Was“, jedoch bleibt der Gehalt der Mitteilung (Sinn) nach wie vor frei.

zu zögern. Seine Bücher sind für die anderen, wie die Worte der Propheten. Und wie die Propheten hatte er einen anderen Massstab als das Publikum, das er verachtete³⁵³. Aus diesem Grund war die Kommunikation nicht gegenseitig, obwohl er – zu seinem grossen Bedauern – nie unbetroffen von der Haltung der anderen blieb. Beschränkungen, wie die von Kierkegaard, bedeuten für Jaspers eine Versuchung: „durch den Glauben an Gott sich den Menschen zu entziehen, durch die vermeintliche Erkenntnis der absoluten Wahrheit seine Einsamkeit zu rechtfertigen, durch den geglaubten Besitz des Seins selbst sich eine Zufriedenheit zu verschaffen, die in der Tat Lieblosigkeit ist“³⁵⁴.

Jaspers begreift Wahrheit als Mittelbarkeit³⁵⁵, denn der Mensch kann nur mit Menschen Menschsein und Wahrsein, schliesslich sind die Menschen keine Monaden. Nur mit Menschen kann der Mensch sich verständigen und verbunden fühlen, schreibt Jaspers, nur unter Menschen gibt es Wahrheit: „Erst was für zwei wahr ist, wird seine Wahrheit gewiss. Mittelbarkeit bringt das Wahre erst zur Klarheit, bringt Bestätigung und Bewährung“³⁵⁶. Die Wahrheit hat also für Jaspers ihren Ursprung in der Kommunikation, sie ist werdend. Und das ist für Jaspers kein blosser Trieb, denn „Vernunft fordert grenzenlose *Kommunikation*, sie ist selbst totaler Kommunikationswille“³⁵⁷. Vielleicht gibt es eine ewige Wahrheit, die die Philosophie zu begreifen versucht, aber da wir zeitlich Seiende sind, so Jaspers, können wir diese nicht erfassen.

Obwohl Jaspers die Einstellung Kierkegaards kritisiert, welche ihn zur Einsamkeit trieb, sieht Jaspers ein, dass die Einsamkeit nicht das Gegenteil der Kommunikation ist – sie ist sogar seine *conditio sine qua non*³⁵⁸. Die Einsamkeit ist nötig, denn der Einzelne soll ein Selbst werden und sein Verhältnis zu sich selbst vertiefen³⁵⁹. Sie ist aber nur ein vorübergehender Zustand, der Anfang einer dialektischen Bewegung, die – so sieht es Jaspers – zur Kommunikation führen soll. Es gibt keine Äusserlichkeit ohne Innerlichkeit: das innere Handeln ist notwendig, denn das Selbst ist nicht bloss da, sondern es ist im Werden. Für

³⁵³ Die Gemeinde sei das eigentliche Miteinandersein des Einzelnen. Die uneigentliche Weise des Miteinanderseins sei das Publikum, weil es der Innerlichkeit und Leidenschaft unfähig und gegen die Ausnahme sei. Cf. Helmut Vetter, *Stadien der Existenz*, Herder, Wien / Freiburg / Basel, 1979, S. 183-7.

³⁵⁴ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Piper, München, 1981, S. 40.

³⁵⁵ Titel der dritten Vorlesung von *Vernunft und Existenz*.

³⁵⁶ Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 546.

³⁵⁷ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 40.

³⁵⁸ Jaspers selbst spürte die Einsamkeit in seiner Jugend und die misslungene Kommunikation (seinerseits) in Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen wie Heidegger, Bultmann, Gehlen und Golo Mann, informiert uns Lehnert. Cf. Lehnert, op. cit. S. 174-5 und S. 183-92.

³⁵⁹ Doch Jaspers ist misstrauisch Jogatechniken, mystischen Initiationen und „exercitia spiritualia“ gegenüber, weil diese wie Rezepte funktionierten, als würde dadurch die Verwirklichung des Ich gewährleistet. Gegen Festgeformtes und Nivellierendes verteidigt Jaspers die Kommunikation und die Durchsichtigkeit. Cf. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 93.

Jaspers gibt es verschiedene Arten von Einsamkeit, darunter sind schädlich: Isoliertsein, Getrenntsein, Sichverschliessen nach innen (vor sich selber)³⁶⁰, weil sie das Verhältnis zu sich selbst, welches die Kommunikation ermöglicht, das „Alleinseinkönnen der Existenz“³⁶¹ nicht pflegen: „Wer nicht durch Einsamkeit Ich wird, ist nicht fähig zur Kommunikation; wer nicht in Kommunikation steht, kann nicht einsam und nicht Ich sein“³⁶².

Je nach Instanz des Ich legt Jaspers eine Typologie der Kommunikationsarten dar (genauer gesagt, je nach immanenter Weise des Umgreifenden oder dem Umgreifenden, das wir selbst sind). Jede Kommunikationsart hat ihre Unzulänglichkeit: 1) Das pragmatische Dasein und seine Interessen erlauben nicht immer die Wahrheit, wenn es ums Überleben geht³⁶³. 2) Das Bewusstsein überhaupt besitzt zwar seine Kenntnisse und sein Wissen – aber die Evidenz des Erkennens und die Argumentation, blosser Intellektualismus, erschöpfen die Wahrheit nicht. 3) Der Geist und seine limitierte Idee der Ordnung und des Ganzen verweigert in seiner Überzeugung das Nicht-Totale, das Zufällige, alles, was nicht seiner ausgehöhlten Bildungswelt entspricht. Alle drei Arten sind Jaspers zufolge trotz Unzulänglichkeit zu pflegen; andernfalls ist es unmöglich zu leben oder ein menschliches Leben zu führen, aber damit wird die Kommunikation mitnichten vollständig. Obgleich dort die Vernunft zugegen ist, würden die drei Arten zusammen auch keine Einheit formen, sondern lediglich ein „grenzenloses Vorantreiben“ darstellen. Wenn aber Vernunft mit Existenz zusammentritt, gelangt man nach Jaspers zur „richtigen“ Kommunikation.

Es gibt für Jaspers auch existentielle Kommunikation (sie sollte sich an die anderen Kommunikationsarten anschliessen); sie ist ein Kampf, in dem „jeder Verlust des Anderen eigener Verlust ist“³⁶⁴. Sie findet zwischen Einzelnen statt, ist demnach nicht einseitig ausgerichtet, um bloss Dinge zu erkennen. Diese Kommunikationsart bleibt offen für Transzendenz, letztendlich undogmatisch und strebt nicht den eigenen unmittelbaren Profit an. In Jaspers' Worten: „Existenz wird nur dann sich offenbar und damit wirklich, wenn sie mit der andern Existenz, durch sie und zugleich mit ihr, zu sich selber kommt“³⁶⁵. Die Vernunft ist auch dort anwesend und richtet sich erhellend auf das Andere, das nicht wir

³⁶⁰ „Beide, Jaspers und Kierkegaard, betonen stark, das ein schlechter Mensch in sich selbst verriegelt ist, wie ein Gefangener seiner selbst, dass er in seiner Schwermut und seiner Verzweiflung befangen ist. Der Weg zum Guten ist auch der Weg der Kommunikation“. Jean Wahl in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 431.

³⁶¹ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 116.

³⁶² Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation*, S. 82.

³⁶³ Cf. Jaspers, „Die Aufgabe, unwahr zu sein“, in: *Von der Wahrheit*: „In einer Welt der Unwahrheit [...] wäre bedingungslose Wahrhaftigkeit gleichbedeutend mit Selbstmord“. S. 550.

³⁶⁴ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 87.

³⁶⁵ Ibidem.

selbst sind: auf die Welt und Transzendenz³⁶⁶. Die Wahrheit ist für die existentielle Kommunikation Glaube; nicht die Bewährung wie im Dasein, nicht die zwingende Evidenz wie im Bewusstsein überhaupt und nicht die Überzeugung wie im Geist, welche dogmatischen Wahrheitssinn und damit Unwahrhaftigkeit, Fanatismus zu erzeugen vermögen. Insofern die Menschen die Wahrheit nicht besitzen, ist sie an Kommunikation gebunden. Die Wahrheit wird für Jaspers hervorgebracht, nicht entdeckt, ist offen und unvollendet, nicht geschlossen und bestehend. Da die Wahrheit vielfältig (jedoch nicht vielfach) ist, sind die „hiesigen“ Wahrheiten immer unzureichend, blosse Gestalten, Facetten, was zu grenzenloser Kommunikation verpflichtet. Nicht dass Jaspers eine endgültige Wahrheit (z.B. das Jenseits) im Sinne hat, die im Laufe der Zeit verwässert wurde und für die man sich einsetzen soll, wenn man sie entdeckt (keine Zweiwelten Theorie). Ganz im Gegenteil, er denkt an die Wahrheit, die ursprünglich an Kommunikation gebunden ist; „sie wäre gar nicht ausser der Verwirklichung der Kommunikation“³⁶⁷, sie wäre gar nicht ohne Verwandlung der Teilnehmer der Kommunikation durch die Kommunikation selbst. Gerade weil die Kommunikation nicht zu vollenden ist, müsste für Jaspers die Wahrheit in der Transzendenz liegen. Sie ist aber nicht identisch für jeden, denn sie ist kein weltlicher Gegenstand, „so kann jede Weise der Einen Wahrheit als absoluter in der Welt in der Tat nur geschichtlich sein: unbedingt für diese Existenz und gerade darum nicht allgemeingültig“³⁶⁸. Die Wahrheit befindet sich entweder im Ursprung – und dann braucht es besonders inmitten der „Zerstreuung der Kommunikation“ Ruhe, um sie zu entdecken –, oder in der Zukunft, wäre aber ebenfalls durch Kommunikation zu erringen. Kann man aber die „Eine Wahrheit“ erzielen?

Eine Vollkommenheit würde für Jaspers eine Ruhe voraussetzen, in der keine Kommunikation mehr notwendig wäre. Jaspers formuliert es auf folgende Art: „Ruhe des Seins der Wahrheit in der Transzendenz – nicht im Preisgeben der Weisen des Umgreifenden, aber im Überschreiten ihrer Welten – ist die Grenze, wo in Augenblicken aufleuchten kann, was ohne Spaltung Alles ist, dieses aber ist in der Welt verschwindend, obgleich von entscheidender Wirkung auf das Wesen des Menschen, und unmitteilbar [...]. Aus ihm, nicht von ihm kann gesprochen werden. Das Letzte des Denkens wie der Kommunikation ist Schweigen“³⁶⁹.

Wir sind aber laut Jaspers weit davon entfernt, solche Grenze zu erreichen. Hier wird die indirekte Mitteilung bedeutend. Es reicht damit nicht aus, dass etwas mitgeteilt wird, vielmehr

³⁶⁶ Cf. Idem, S. 88.

³⁶⁷ Idem, S. 92-3.

³⁶⁸ Idem, S. 97.

³⁶⁹ Idem, S. 105.

kommt es auf die Fähigkeiten und die „Bereitschaft“ des Senders an. Die Kommunikation muss ständig geübt, durchsichtig und grenzenlos werden. Man soll sich keine Täuschung erlauben, keine Entartung, keine Bequemlichkeit. Die Kommunikation ist nach Jaspers auch gegenseitiger und freundlicher Kampf, in der weder Eigensinn noch Gleichgültigkeit Platz haben sollen. „Es kommt darauf an, die Möglichkeiten des eigentlichen Menschwerdens nicht vorwegnehmend abzuschliessen“³⁷⁰.

Man erkennt leicht den Einfluss von Kierkegaard, sowie eine weitere Kritik, die Jaspers an Kierkegaard üben könnte. *Die indirekte Mitteilung von Kierkegaard ist, könnte man von Jaspers' Aussagen ableiten, eigentlich nicht als Kommunikation zu betrachten, da sie nicht gegenseitig und ausserdem absichtlich vorgetäuscht sei*³⁷¹: „Sie [die Kommunikation] hätte zur Bedingung die Verwandlung nicht nur des Menschen, an den mitgeteilt wird, sondern auch die des mitteilenden Menschen selbst infolge einer Bereitschaft und Fähigkeit zur Kommunikation“³⁷². *Anderseits ist die Rede von offenbar werden und selbst werden ganz von Kierkegaard übernommen. Jedoch ist für Jaspers das Verhältnis zu sich selbst unmöglich ohne die anderen Menschen.* Der Massstab bleibt auch: Gott (oder die Transzendenz), eine Idee auf jeden Fall³⁷³. Ebenfalls bleibt die Rede vom inneren Handeln, von der Verdoppelung („zu sein, was man lehrt“), denn Jaspers tadelt auch die Wahrheit als blosses Wissen von etwas, statt etwas (selber) zu sein³⁷⁴. Fraglich ist, ob die Idee der indirekten Mitteilung bei Kierkegaard tatsächlich so wichtig war. Wahl behauptet, wie bereits gezeigt, Jaspers habe diesen Belang der Kommunikation in Form der indirekten Mitteilung von Kierkegaard geerbt. Dieses ist eine problematische Aussage. Für Kierkegaard war die Kommunikation als Phänomen oder die Kommunikation in der Philosophie nicht von zentraler Bedeutung. Also konnte Jaspers die Tragweite der Kommunikation kaum von ihm geerbt haben. Kierkegaard versucht mit der indirekten Mitteilung nur seine Pseudonyme, sein Verhalten und die Art seiner Texte vor dem Publikum zu erklären. Darum spricht er von der indirekten Mitteilung wie von einer Kunst des Schriftstellers³⁷⁵ (und je mehr Kunst, desto mehr Innerlichkeit) und thematisiert zudem das Handeln als dasjenige Element, das in der Mitteilung keinen Sinnestrag erlaubt³⁷⁶. Letztlich ist die indirekte Mitteilung bei Kierkegaard die einzig geeignete Form, von der Existenz zu sprechen, weil sie dem anderen

³⁷⁰ Idem, S. 100.

³⁷¹ Cf. Idem, S. 120-1. Nach Kierkegaard wäre eigentlich Betrug, das Ethische direkt mitzuteilen.

³⁷² Idem, S. 93.

³⁷³ Idem, S. 144.

³⁷⁴ Cf. Idem, S. 101.

³⁷⁵ Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, Diederich Verlag, Düsseldorf / Köln, 1963-74. Band II, VII A 126, S. 63.

³⁷⁶ Idem, Band II, VIII A 91, S. 97.

Kommunikationsteilnehmer seine Freiheit bewahrt (d.h., dass der Einzelne nur durch sich selbst versteht, „dass das Gottes-Verhältnis des einzelnen Menschen die Hauptsache ist“³⁷⁷ und ein Geheimnis bleibt). Wenn aber Letzteres stimmt, wenn nur durch die indirekte Mitteilung die Existenz auszudrücken ist, bleibt die indirekte Mitteilung nur eine Darstellungsweise, demnach Rhetorik? Ist sie nicht etwas Wichtigeres? Und wenn sie so belangvoll ist, welche Rolle kommt dann den erbaulichen Reden zu?

Kierkegaard lässt neben der indirekten, auch die direkte oder unmittelbare Mitteilung zu³⁷⁸. Diese sollte gleichzeitig mit der indirekten stattfinden und dient als Unterstützung, sodass der wirkliche Sinn der Mitteilung verstanden wird. Sie ersetzt keinesfalls die indirekte Mitteilung; sie ist eine Ergänzung. Dass Kierkegaard in seinen letzten Jahren fast ausschliesslich direkt mitteilt (durch *die erbaulichen Reden* und *der Augenblick*), bedeutet nicht, dass er wissenschaftlich spricht. Er habe keine Autorität, und es wäre ja absurd, eine Autorität in Sachen von Ethik und Religion zu haben³⁷⁹. Kierkegaard war sich also dessen bewusst, dass es nicht möglich ist, nur die indirekte Mitteilung auszuüben, und dass jede indirekte Mitteilung ein Vormachen enthält. Dass die erbaulichen Reden bzw. die direkte Mitteilung gegen Ende seines Lebens die einzige Äusserungsart wurde, ist wohl erstens als Ausdruck des Wunsches zu verstehen, die Missverständnisse über sich selbst zu beheben, zu welchen die Pseudonymen Anlass gegeben hatten, und zweitens als einziges geeignetes Mittel, eine Klage vorzubringen, Klage gegen die Kirche und die Gesellschaft; als einziges geeignetes Mittel, sich einzusetzen. Die indirekte Mitteilung ist folglich bei Kierkegaard nicht die einzige Art, sich zu verständigen. Festzustellen, ob die Ergebnisse dieser Art Kommunikation philosophisch sind, ist ein weiteres Problem, aber Kierkegaard selber hat von dieser scheinbaren Dichotomie – Hegel widersprechend³⁸⁰ – abgeraten.

Wir haben bisher gezeigt, was die indirekte Mitteilung für Jaspers und für Kierkegaard ist, die Ähnlichkeiten und Unterschiede ihrer Einstellungen sowie die Kritiken von Jaspers an Kierkegaards „Kommunikationsauffassung“ dargestellt. Es wurde aber auch gezeigt, dass für

³⁷⁷ Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, Teil II, I, II, 1) S. 205.

³⁷⁸ Cf. Raymond E. Anderson, „Kierkegaards Theorie der Mitteilung“ in Theunissen und Greve (Hg.), op. cit., S. 446. Er meint, dass zwischen Form und Vorgang der Mitteilung zu unterscheiden sei. Die Form der erbaulichen Reden sei direkt, aber sofern sie zum Subjekt gerichtet sei, bleibe sie indirekt in ihrem Vorgang. Diese Unterscheidung wurde aber nicht von Kierkegaard selbst gemacht. Noch dazu: Kierkegaard betrachtet die erbaulichen Reden nicht als eine Art indirekte Mitteilung, wie noch in diesem Absatz gezeigt wird.

³⁷⁹ Cf. Kierkegaard, *Tagebücher*, Diederich, Band II, VIII B 88, p. 184, S. 122.

³⁸⁰ Cf. Sören Kierkegaard, „Vorwort“ zu *Die Krankheit zum Tode* und zudem die Kommentare dieser Ausgabe von Niels Thulstrup. Hegel formuliert in der *Phänomenologie des Geistes*: „Die Philosophie [...] muss sich hüten, erbaulich seyn zu wollen“. (Hoffmeister), Meiner, Hamburg, 1948, S. 14.

Kierkegaard die Kommunikation weder ein grosses philosophisches Problem, noch so detailreich wie bei Jaspers ausgearbeitet wurde, sodass man nicht problemlos von einem Erbe sprechen darf. In der jasperschen Rede vom Offenbarwerden, Selbstwerden, sich Verschliessen, usw., ist Kierkegaard obwohl unerwähnt (ausser in der *Psychologie der Weltanschauungen*), anwesend; in der Rede von der indirekten Mitteilung ist Kierkegaard, obwohl erwähnt, abwesend; wie sonst kann Jaspers' Aussage, auch Kant teile indirekt mit, interpretiert werden? Kierkegaard erwähnt einzig Sokrates als philosophischen Vorfahren (und schon dies ist irreführend)³⁸¹. Die indirekte Mitteilung Kierkegaards ist sicherlich so weit von Kants ethischem Formalismus entfernt wie von Jaspers' Kommunikationsbegriff³⁸². Kants Subjekt ist nicht der Einzelne³⁸³, es geht Kierkegaard nicht um Ethik oder allgemeingültige praktische Gesetze - wenngleich es durchaus um Handeln geht -, sondern vielmehr um Religion und um die Bewahrung der leidenschaftlichen Subjektivität, letztendlich um Konkretisierung; das andere wäre der wirkliche Verlust der Autonomie im Abstrakten. Hier betrifft die Kritik von Kierkegaard an Hegel auch Kant (und auch Jaspers?): „Die indirekte Mitteilung ist ein Sagen durch Nichtsagen, geschieht durch vieldeutiges Tun und durch der Deutung offene Symbole“³⁸⁴. Auch Jaspers übt streng genommen keine indirekte Mitteilung aus (obschon er im Kampf gegen die Autorität das Freiheitsfeld des Anderen nicht überschreiten will), er hat aber auch nie gesagt, dass das seine Methode ist³⁸⁵. Was Kierkegaard darüber geäussert hat, ist von Jaspers übernommen und zu einem erkenntnis-

³⁸¹ „Klassisches Beispiel dieser indirekten Mitteilung ist für Kierkegaard die sokratische Maieutik. Die Pointe der indirekten Mitteilung liegt darin, dass man das, was man sagt, zugleich wieder zurücknimmt, indem man sich als Mitteilenden zu einem Niemand macht“. Kiel, op. cit., S. 15. Warum Sokrates als Vorbild der indirekten Mitteilung problematisch scheint: cf. S. 42 Anmerkung.

³⁸² Der ethische Formalismus Kants wird selten mit der indirekten Mitteilung verbunden; erkenntnistheoretische Bestandteile werden bevorzugt hervorgehoben. Anton Hügli unterscheidet trefflich und klar zwischen zwei Varianten der indirekten Mitteilung: die nach Jaspers und die nach Kierkegaard, und nimmt Partei für letztere. Kants Objektivitätskriterium, die Mitteilbarkeit des Urteils – „auf objektiv hinreichendem Grunde beruhende Überzeugung“ vs. subjektive Überredung (mit der Ausnahme der „Lust am Schönen“) – diene Jaspers für die Transformation von Kierkegaards „Theorie“ der indirekten Mitteilung. Unglücklicherweise führe diese Verbindung von Erkennen und Mitteilen zu Aporien: Es beginnt mit: „Was nicht mitteilbar ist, ist als ob es nicht sei“ (S. 154) und nach Hügls *reductio ad absurdum* des Arguments endet es mit: Es gibt Nichtmitteilbares, keine Mitteilung von Gefühlen und Erfahrungen, die Grenzen der objektiven Mitteilung werden die Grenzen der Welt, Monadismus und Privatsprachargument sind zwingend, usw., was nach Hügli äusserst fragwürdig ist. Cf. Anton Hügli, „Indirekte Mitteilung: Karl Jaspers und die Kierkegaardsche Frage nach den Grenzen der Mittelbarkeit“, in: A. Hügli; D. Kaegi und R. Wiehl (Hg.), *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*, Schwabe, Basel, 2004, S. 153-167.

³⁸³ Dennoch könnte man in anderer Weise Kant und Kierkegaard vergleichen, wie es im zweiten Kapitel dieser Arbeit getan wird (im Exkurs über Heidegger und die Ethik).

³⁸⁴ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 648.

³⁸⁵ Nur in *Psychologie der Weltanschauungen* scheint Jaspers indirekt mitzuteilen: „Statt einer direkten Mitteilung dessen, worauf es im Leben ankomme, sollen nur Klärungen und Möglichkeiten als Mittel zur Selbstbestimmung gegeben werden“. Vorwort zitiert nach Theunissen und Greve, op. cit. S. 65.

theoretischen Problem von Aphasie abgeändert worden; die Rolle der indirekten Mitteilung ist in der jasperschen Philosophie gering. Sie ist bloss eine unter vielen Mitteilungsformen; besonders an ihr ist nicht der Inhalt, sondern was die Mitteilung in uns entfesselt, nämlich eine Wahrheit „unablösbar vom Menschen“ und Handeln. Die indirekte Mitteilung ist nur ein Teil von Jaspers etwas eklektischen „Systems“. Grob gesagt, es ist Einfluss vorhanden, jedoch ist das Gewicht des Einflusses auf das „System“ gering (nicht weil Jaspers sagt, dass jeder die eigene Wahl wagen muss, wird dadurch seine Nachricht zur indirekten Mitteilung). Jaspers betonte aber auch, dass die direkte Mitteilung unvermeidbar sei.

1.2.5. Offenbarung versus Glaube

Was für eine Rolle spielt die Religion in Jaspers' Philosophie und was hat Kierkegaard dazu beigetragen? Die Bemerkungen von den verschiedenen Kritikern sind in dieser Hinsicht vorzüglich. Dazu werden im Folgenden ein paar Aspekte erörtert werden. Leider geht aus *Vernunft und Existenz* in dieser Hinsicht wenig hervor.

Die Religion besitzt in Jaspers' Philosophie eine vornehmliche Stellung; in der von Kierkegaard sowieso. Aber vergessen wir nicht, dass Jaspers zum Teil Kierkegaards Ansichten verurteilt. Er behauptet, manche Ideen von Kierkegaard über die Religion nicht zu übernehmen, weil sie negativ sind – zumindest eines ausserweltlichen Christentum zugehörig –, zum Beispiel Kierkegaards so hohe Bewertung von Leiden, Opfer und Märtyrersein (der religiöse Mensch bitte um Leiden, nicht um Glück, die Wichtigkeit der Schuld, usw.), da durch dieses Leiden das Positive seinen Wert verliere, wie zum Beispiel die gelungene Ehe im ethischen Stadium³⁸⁶. Konnte Jaspers die „Negativität“ Kierkegaards Glauben vermeiden? Jaspers war schliesslich nicht naiv: Er selber hegte den Verdacht, dass das, was er von Kierkegaards Denken vordergründig abgestossen hatte, im Verborgenen in seiner eigenen Philosophie weiterlebte, wie Theunissen und Greve bekannt geben haben³⁸⁷. Kierkegaard ist

³⁸⁶ Cf. Paul Ricoeur. „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“ in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 607. Ricoeur fügt hinzu, dass Kierkegaard nach und nach verbitterte: „Man kann freilich viele Kierkegaardsche Texte über die Freude, die Ruhe, die glückliche Unendlichkeit zitieren. Aber Kierkegaard hat sich mehr und mehr von der Hoffnung entfernt, dass auf dem Gipfelpunkt des Glaubens Gott dem Abraham seinen Sohn und Kierkegaard Regine wiedergeben werde. Mehr und mehr muss sich für ihn die ‚Bewegung des Unendlichen‘ von diesem Leben entfernen, ohne Rückkehr, ohne die Hoffnung der ‚Wiederbestätigung‘, der ‚Wiederholung‘. ‚Ich habe allmählich erkannt, dass alle die, die Gott wirklich geliebt hat, in dieser Welt gelitten haben‘“.

³⁸⁷ Es scheint aber, dass Jaspers' Äusserung von Theunissen und Greve so aus dem Kontext zitiert wird, dass es einer Selbstkritik ähnelt; tatsächlich ist es aber keine. Es klingt eher wie ein Vorwurf an

hier kein Vorbild für Jaspers, er hat ihn trotzdem stark beeinflusst. Was wurde von Kierkegaards Philosophie weggelassen, was wurde bewahrt?

Das Selbst ist ein Verhältnis, welches sich zu sich selbst und zu dem verhält, was beziehungsweise wer, das Verhältnis setzt³⁸⁸. Für Kierkegaard ist es Gott, für Jaspers die Transzendenz. Jaspers lehnt zwar nicht den Namen Gott ab (er spricht aber lieber von Gottheit), aber der Name gehört, sagt er, zu einer, wie wir sahen, mythischen Ausdrucksweise (es gibt auch eine theologische Ausdrucksweise³⁸⁹). Sein Gott ist nicht der von den Religionen, sein Gott offenbart sich uns (genauer gesagt, wir entdecken ihn: die Beziehung ist vom Menschen zu Gott: Glaube – von der Vernunft unterstützt –, und nicht umgekehrt: Offenbarung³⁹⁰), und benötigt keine Religion als Apparat, als soziale Macht für die Exegese und Bewahrung der geschichtlichen Offenbarung³⁹¹, keine Gemeinde mit Hierarchien, nicht mal eine bestimmte Idee von Gott, die durch einen Kultus verkörpert wird, usw., d.h. benötigt keine Kirche³⁹². Trotzdem gibt Jaspers der Kirche samt all ihren „entleerten Fixiertheiten“ Daseinsberechtigung³⁹³. Jaspers fühlt sich, sagt uns Ricoeur, wie ein religiöser Denker „im Kampf mit dem Glauben der Gläubigen“³⁹⁴. Das Problem mit den Religionen ist für Jaspers die Deformation „des ursprünglichen religiösen Anliegens“ (nämlich aufgezählt: Gott ist; es gibt die unbedingte Forderung der Existenz; die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz) und die einseitige Interpretation der zweideutigen Offenbarung³⁹⁵. Man kann aber laut Jaspers Vieles von Religionen lernen, wenn man sie richtig auslegt, auch wenn das für manche bloss eine Säkularisierung des Numinosen ist³⁹⁶.

andere, die von Kierkegaard beeinflusst wurden.

³⁸⁸ Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 53.

³⁸⁹ „Die *Spannung* ist gegenüber der Religion eine absolute: der eigentlich Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden“. Jaspers zitiert von Werner Schüssler in *Jaspers zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1995. S. 41.

³⁹⁰ Cf. Søren Holm, „Jaspers’ Religionsphilosophie. Ist Jaspers Religionsphilosoph?“, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 640.

³⁹¹ Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 140.

³⁹² Im Christentum kommt noch der Ausschliesslichkeitsanspruch hinzu. Cf. Wuchterl. Op. cit., S. 414.

³⁹³ Cf. S.106 Dieser Arbeit.

³⁹⁴ Paul Ricoeur, „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 605.

³⁹⁵ „Die Wahrhaftigkeit des Philosophierens verlangt von sich, den Offenbarungsglauben in der Schärfe seiner Unverstehbarkeit bestehen zu lassen. Er ist in seinen Aussagen für rationales Denken voller Widersprüche, erscheint im Handeln und Existieren durch Unvereinbarkeit aber werden selber zum Element des Glaubens, werden gesteigert und bewusst gemacht (von credo quia absurdum Tertullians bis zu Kierkegaards Paradox und dem Glauben kraft des Absurden). Die Offenbarung offenbart, aber so, dass sie verbirgt“. Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 106.

³⁹⁶ „Für Karl Barth ist die Jaspers’sche Chiffre der Transzendenz inhaltslos, unfruchtbar, im Grunde tief langweilig und nichts anderes als ein ‚illusionärer Reflex der menschlichen Freiheit‘ und ‚deren Projektion in einen leeren Raum der Gegenstandslosigkeit‘“. Wuchterl, S. 415. Jaspers hat das eingesehen. Er sagte deswegen, dass für die Philosophie das Gottesbild der Religion zu grob und sinnlich sei, „während umgekehrt der Religion das philosophische Gottesbild zu blass und abstrakt

Jaspers lehnt also das Dogma als eine Art unterdrückende aber bequeme – wie alle Heteronomie – Unredlichkeit ab. Ebenfalls wendet er sich gegen die Mystik, weil sie die Flucht vor dem Realen ins Nichts sei, eine Welt- und Kommunikationsverneinung. Wie Wahl sagt: Es ist unmöglich Jaspers gemäss Kultur und Christentum, Theologie und Philosophie unter der Katholizität oder Universalität zusammenzubringen. Die Philosophie muss sich jedoch mit der Religion befassen, obschon die Beziehung zwischen beiden mehrdeutig ist: „Die Entschiedenheit, mit der ich die Selbstbehaltung des philosophischen Ursprungs in der Distanzierung von der Religion vollziehe, ist nicht allein meinen philosophischen Versuchen eigen: die Philosophie steht in Polarität zur Religion, nicht nur in Feindschaft zu ihr, vielmehr gegen sie und zugleich an sie gebunden“³⁹⁷.

Wie entdecken wir Gott und seine Transzendenz in uns? Gemäss Jaspers kommt der Mensch durch das Scheitern zum Schluss, „dass ihm, was er sich nicht selber verschaffen kann, gegeben wird“³⁹⁸, dass er sich nicht selbst geschaffen hat, dass er nicht nur die Freiheit geschenkt bekommt, sondern, dass im dunklen Ursprung seines Wollens etwas nicht Erhellbares wohnt, *Deus absconditus*, der ihm beisteht, wenn er glaubt, keine Kraft mehr zu haben³⁹⁹. Diese ist eine unbegreifliche Gewissheit, ein Glaube ohne Offenbarung⁴⁰⁰. Man weiss also nach Jaspers nicht, was die Transzendenz ist, doch was sie für die (eigene) Existenz bedeutet. Über den Glauben ist nicht nachzudenken, er ist kein Gehalt, keine „Kenntnis“; er bleibt nur als Entdeckung und Möglichkeit des Selbst, des Einzelnen. Da die Beziehung zwischen Existenz und Transzendenz instabil fliesst – horizontal und unmittelbar, und nicht vertikal wie die Religion es mit dem Autoritätsargument fordert⁴⁰¹ –, und da die Sprache der Transzendenz mehrdeutig ist, gibt es keinen Anlass zur Gewissheit, zum Allgemeinen, im Gegensatz zu den Objekten, d.h. im Gegensatz zur Erkenntnis. Jedenfalls, wie gesagt, ist es für Jaspers unwichtig, was Gott ist. Wichtig ist allein, was für ein Verhältnis wir zu ihm haben⁴⁰². Jaspers sagt: „Die Tiefe meines Selbst hat ihr Mass in der Transzendenz,

erscheint.“ Cf. Søren Holm in Schilpp (Hrg.), op. cit., S. 645.

³⁹⁷ Karl Jaspers, „Antwort“ in: Schilpp (Hg.), op.cit., S. 775.

³⁹⁸ Wilhelm Weischedel, op. cit. S. 271.

³⁹⁹ Cf. Idem, S. 272.

⁴⁰⁰ „Glaube heisst das Bewusstsein der Existenz in Bezug von Transzendenz“. Jaspers zitiert von Karl Wucherl, op. cit. S. 414.

⁴⁰¹ Cf. Idem, S. 640.

⁴⁰² So äusserte sich Barth über Jaspers' Ansichten, berichtet Lehnert: „Hauptsatz dieser Anthropologie [von Jaspers] sei der Satz von der Transzendenzbezogenheit. Sie setze einen Menschen voraus, der sich für sich interessiert. Das müsse, wendet Barth ein, nicht immer der Fall sein. In einer ‚ordentlichen Anthropologie‘ müsse auch für den müden bzw. lethargischen Menschen Platz sein. Transzendenz sei zudem nicht das ganz andere. ‚Der Mensch hat es in Wahrheit nicht nötig, nach der Transzendenz erst zu fragen, und genau genommen kann er das nicht einmal; was er nötig hat und was er kann, ist eigentlich nur dies, sich darüber klar zu werden, dass er selbst die Antwort auf diese Frage ist‘“. Lehnert, Op. cit., S. 63.

vor der ich stehe“⁴⁰³. Der echte Glaube ist folglich ein Glaube ohne Offenbarung wenngleich mit Zweifeln versehen, schliesslich in die Dialektik von Glaube-Unglaube verwickelt (also kein *sacrificium intellectus*). Solche Bewegungen und die Abwesenheit einer unterdrückenden Offenbarung vermeiden die Festhaltung des Glaubens, „während die konkreten Offenbarungsinhalte der Religion zu einem unnachgiebigen Dogma werden, das den Weg für ein dynamisches und persönliches Fragen nach der Wahrheit versperrt“⁴⁰⁴.

Gott kann nicht bewiesen werden. Es ist für Jaspers „denkbar, dass es gibt, was nicht denkbar ist“⁴⁰⁵. Ein Gott, welcher bewiesen werden könnte, wäre kein Gott, sondern ein Objekt der Welt, keine Transzendenz. „Ein bewiesener Gott ist kein Gott. Daher: Nur wer von Gott ausgeht, kann ihn suchen. Eine Gewissheit vom Sein Gottes, mag sie noch so keimhaft und unfassbar sein, ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens“⁴⁰⁶. Gott ist „Gegenstand“ des Glaubens und nicht der Erkenntnis. Der Erkenntnis gibt man sich nicht mit Leib und Seele hin, sie soll nur ein Mittel sein; der Glaube, die Beziehung zur Transzendenz, erweist sich dagegen als würdig, Sinn und Ziel des Lebens zu sein. Deswegen spricht Jaspers vom philosophischen Glauben, weil nicht nur die Existenz, sondern auch die Philosophie den Glauben nötig hat, um „echt“ zu sein. Die blosser Lust auf Erkenntnis ist unzureichend. Andererseits „ist Existenz in der letzten Analyse nicht die Quelle des Seins, sondern das Zeugnis von ihm“⁴⁰⁷. Glauben ist Sein⁴⁰⁸. Schliesslich deutet Jaspers selbst seine Abhängigkeit von Kierkegaard in diesem Aspekt an. „Wo der Mensch er selbst wird, wird er sich der Transzendenz gewiss. Daher nennt Kierkegaard das Offenbarwerden, das ihm ein inneres Handeln ist, zugleich Verstehen der Ewigkeit. Leugnung der Ewigkeit ist ineins Leugnung des eigentlichen Selbst“⁴⁰⁹. Ist dann eine Existenz ohne Transzendenz möglich⁴¹⁰? Jedenfalls für Jaspers nicht eine Transzendenz ohne Existenz⁴¹¹.

⁴⁰³ Zitiert nach Fritz Kaufmann, „Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation“ in Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers*. Das ganze Zitat lautet wie folgt: „Freilich liegt ein Jahrhundert und buchstäblich ‚eine Welt‘ zwischen Kierkegaards Satz: ‚Das Mass‘ (nicht des Menschen, wie es bei Plato heisst, sondern) ‚des Selbst ist Gott‘ und Jaspers’ Ausspruch: ‚Die Tiefe meines Selbst hat ihr Mass in der Transzendenz, vor der ich steht“.

⁴⁰⁴ Søren Holm, in: Schilpp (Hrsg.), op. cit., S. 639.

⁴⁰⁵ Jaspers zitiert von Wuchterl, op. cit. S. 421.

⁴⁰⁶ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 30-31. Man erinnert sich damit an den Anfang der *Bekenntnisse* Augustinus’ (I, I): „Wer vermöchte dich anrufen, ohne dass er dich erkannte? Kann er ja Eines statt des Andern anrufen, so lang er dich nicht erkennt. Oder wirst du zuvor angerufen, damit du erkannt werdest? Aber wie wollen sie den anrufen, an den sie nicht zuvor glaubten“ Augustinus: *Bekenntnisse*. Digital Bibliothek Schüler-Bibliothek: Philosophie, S. 4603. Directmedia Publishing, 1997-2004. Holm denkt damit an Anselm: Credo ut intelligam.

⁴⁰⁷ Kurt Hoffman, „Die Grundbegriffe des Philosophie Karl Jaspers“ in: Schilpp (Hrsg.), op. cit., S. 97.

⁴⁰⁸ Zitiert von Cf. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 55.

⁴⁰⁹ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 542.

⁴¹⁰ „Je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr selbst“, sagte Kierkegaard.

⁴¹¹ Cf. Jaspers, *Vernunft und Existenz* S. 53.

Man kann wie Nietzsche gottlos sein (Trotz: Ablehnung des Gegebenseins) oder wie Kierkegaard an der Wahrhaftigkeit der offenbarten Religion glauben (Hingabe: Vertrauen an den Grund des Seins). Beide Haltungen sind für Jaspers falsch. Das Christentum von Kierkegaard ist für ihn unmöglich und auch die Erstarrung im Unglauben scheint ihm Sektiererei. Jaspers sucht einen schwierigen Mittelpunkt. „Karl Jaspers gehört zu den wenigen Philosophen, die heute versuchen, eine gewiss nicht leichte Stellung zwischen den positiven Religionen mit ihren Glaubensbekenntnissen und ihren konfessionellen Organisationen einerseits und dem atheistischen Humanismus in der Art von Auguste Comte, Karl Marx oder Nietzsche anderseits einzunehmen“⁴¹².

Das ist kurz gefasst Jaspers' Ansicht der Religion. Was hat er von Kierkegaard übernommen? Die „Definition“ der Existenz ist bei beiden genau dieselbe, daher erfüllt die Transzendenz bei beiden die gleiche Rolle. Jaspers macht aber aus Kierkegaard einen Gläubigen, einen dem Glauben Hingegebenen. Die Kritik trifft nicht zu. Kierkegaard war gewiss ein leidenschaftlicher Gläubiger, wusste aber, dass sein Glaube ungenügend war. Er wollte glauben, aber er genoss nie die Naivität und Einfaltigkeit des ausgeglichenen Gläubigen⁴¹³. Kierkegaard befand sich vielmehr in der Mitte der Dialektik von Glaube und Unglaube, die Jaspers in seiner eigenen Dialektik von unendlicher Reflexion des Undenkbaren beschreibt. Gewissheit heisst für Kierkegaard nicht glauben. Andererseits spricht Jaspers von Hingabe und Trotz als entgegengesetzten Polen. Dies entspricht einer Vereinfachung von Kierkegaards Schema der Verzweiflung, einem Schema, das wir schon auf der Seite 61 veranschaulicht haben⁴¹⁴. Die Verzweiflung wird bei Jaspers nur Verzweiflung des Trotzes und die Hingabe wird als die Lösung, als Überwindung des Trotzes dargestellt. Die Hingabe ist aber nicht das Ende der Probleme, nicht zuletzt gibt es bei Jaspers auch „schlechte“ Hingabe. Das gibt es aber nicht bei Kierkegaard; auch nicht eine „Verzweiflung der Hingabe ohne Vertrauen“.

⁴¹² Paul Ricoeur, „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“, in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 604.

⁴¹³ Andere berichten aber über seinen festen Glauben: „Kierkegaard selber hat zwar an keiner Silbe der neutestamentlichen Berichte je gezweifelt; diese Sicherheit auch gegenüber dem ‚Buchstaben‘ des Neuen Testaments ist aber kein Aberglaube, sondern eine Kierkegaard durch Erziehung und religiöse Umwelt mitgegebene Selbstverständlichkeit“. *Registerband*, S. 94 (Rubrik: Glaube).

⁴¹⁴ Im Begriff Dämonischen zeigen sich viele Unterschiede zwischen Kierkegaard und Jaspers. Das Dämonische ist nach Kierkegaards Beschreibung eine Art Verzweiflung, also etwas Positives (je mehr Verzweiflung desto mehr selbst), zwar überaus Gefährliches (Selbstmordgefahr) doch momentan, vorübergehend. Jaspers hat das Dämonische in ein vitalistisch-pantheistisches Credo der Selbstvergötterung umfunktioniert, in eine Gefahr für die Freiheit, für die Vernunft (cf. Holm in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 651). Das Dämonische bei Jaspers ist eine Mischung von Kierkegaard, Platon, und Nazi-Religion.

Die Kritiken von Jaspers an Kierkegaard wurden in dieser Hinsicht bereits dargelegt. Wahrscheinlich würde Kierkegaard an Jaspers – ausser der Beschuldigung, in der Religiosität A zu stagnieren – dieselben Kritiken wie an Hegel richten. (Diese sind vielfältig⁴¹⁵, besonders im Vordergrund steht die Kritik, über die Religion hinaus gehen zu wollen und das Erbauliche vom Theoretischen zu trennen sowie das letzte vorzuziehen.) Jaspers erbt überdies die Auffassung von Kant und versucht das Ethische des Glaubens und der Dogmen zu retten⁴¹⁶. Zugleich betrachten beide Denker, Jaspers und Kant, das andere (z.B. Ritus) als Zugabe und unter Umständen sogar als schädlich⁴¹⁷. Die Offenbarung ist für sie eine Gefahr für die Freiheit. Komischerweise will Jaspers trotzdem die Kirche bewahren: „Dass die Kirche trotz alle Verirrungen und Verbrechen ihrer Amtsträger bis heute fortbesteht, gilt als Zeichen ihrer göttlichen Herkunft“⁴¹⁸. Anschliessend spielt Jaspers auf das Haus der Hure Rahab an, welches bei der Zerstörung Jerichos unversehrt geblieben ist und auf die Kirche als gegenwärtigen Corpus Christi. Das mag ironisch sein, aber der Glaube wird als Gefahr wahrgenommen, während die Kirche ihre Daseinsberechtigung bekommt⁴¹⁹. Kierkegaard

⁴¹⁵ Kierkegaard wirft Hegel vorwiegend vor: 1) Die Spekulation hat bei ihm ästhetische Wurzeln; sie ist blosser Selbstgenuss. 2) Keine Antwort auf die Frage nach der Existenz in seinem riesigen System zu geben. 3) Der christliche Glaube ist nicht bloss ein Moment eines Prozesses und noch weniger ein abstraktes und ahistorisches Moment (cf. Niels Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1969, S. 70 und S. 180). 4) Es gibt gewiss ein System des Daseins, aber es ist nicht den Menschen, sondern nur Gott zugänglich (cf. Pieper, op. cit., S. 48).

⁴¹⁶ Zwischen Kant und Jaspers gibt es in Bezug auf die Religion mehrere Gemeinsamkeiten: 1) Der Glaube sei vernünftig, doch nicht intellektuell, sondern praktisch und emotionell. 2) Teils wegen der Offenbarung würden sich die verschiedenen Kirchen trennen. 3) Die Offenbarung werde überflüssig, wenn die reine Vernunftreligion angenommen werde, denn der Kirchenglaube sei nur eine Vorstufe des Vernunftglaubens. 4) Das Historische der Religionen sei bloss eine Art Hülle. 5) Die Wunder seien als Beweis der Wahrhaftigkeit eines Glaubens nicht nötig, weil die Autorität des sittlichen Gesetzes (Jaspers spricht hier aber nur von Vernunft) ausreiche, weil die Moral wichtiger als die Religion sei, letztere sich auf jene gründe. Cf. Robert Reininger, *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*. E. Reinhardt, München, 1923, S. 222-244.

⁴¹⁷ „Jeder Offenbarung muss ein reiner ‚Vernunftsglaube‘ zugrunde gelegt werden. Die Offenbarung muss so gedeutet werden, ‚dass sie mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt‘ [...] Dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung (Geschichte) an die Hand gibt, eingesehen werden“. Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 1989, S. 399 (Rubrik: Offenbarung).

⁴¹⁸ Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 78.

⁴¹⁹ Das hat wohl biographische Wurzeln. Als der junge Jaspers aus der Kirche zurücktreten wollte, sagte ihm sein Vater: „Mein Junge, du kannst natürlich tun, was du willst. Aber du bist dir noch nicht klar über den Sinn dessen, was du vorhast. Du bist nicht allein in der Welt. Die Mitverantwortung fordert, dass der Einzelne nicht einfach seinen eigenen Weg geht. Mit den anderen Menschen können wir nur zusammenleben, wenn wir Ordnungen befolgen. Eine Ordnung ist auch durch die Religion. Zerstören wir sie, so bricht unabsehbar Böses durch. Dass allerdings viel Lüge verknüpft ist mit der Kirche, wie mit allen menschlichen Einrichtungen, darin gebe ich dir recht. Anders liegt es vielleicht, wenn du einmal 70 Jahre alt bist. Vor dem Tode, wenn wir nicht mehr tätig in der Welt sind, dürfen wir reinen Tisch machen durch Austritt aus der Kirche. Als mein Vater die siebzig überschritten hatte, trat er in der Tat aus der Kirche aus“. Karl Jaspers, „Philosophische Autobiographie“ in: Schilpp (Hg.), op. cit., S. 62. Vergessen wir nicht, dass Kierkegaard sagte, dass er Gläubiger sei, weil sein

beabsichtigt nicht ihre Zerstörung, nur ihre Reformation, doch ist, meint Jaspers, die von Kierkegaard beabsichtigte Strenge für einen normalen Menschen unmöglich zu erreichen. (Christ werden sollte schwieriger sein, meinte Kierkegaard.) Gewiss ist es nicht bequem, aber der Glaube muss nicht bequem sein.

Jaspers scheint andererseits Offenbarung und Absurdum zu unterscheiden: „Kierkegaard betont es, im Luthertum liegt die Verwerfung der Vernunft und eine Tendenz, das Absurde herauszustellen, der Katholizismus seit Thomas verwirft das Absurde und leugnet, dass seine Glaubensinhalte absurd seien, vielmehr sei das, was über den Verstand sei, der Offenbarungsinhalt, zu unterscheiden von dem, was gegen den Verstand sei, dem Absurden“⁴²⁰. Diese Unterscheidung wird von Kierkegaard nicht mitgetragen. Für ihn ist die Offenbarung absurd, insofern ist er Lutheraner⁴²¹ und Tertullianer. Es ist unmöglich, den Glauben vernünftig zu gestalten. Jaspers seinerseits verwirft, wie wir gedeutet haben, solchen Glauben als trügerisch.

Vater ihm es befohlen habe.

⁴²⁰ Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, S. 613.

⁴²¹ „Im Gebrauch des Begriffs ‚Offenbarung‘ bewegt Kierkegaard sich in den aufgrund seiner Erziehung und religiösen Umwelt übernommenen Bahnen der lutherischen Orthodoxie. Entscheidend ist für ihn jedoch die persönliche Aneignung des Inhalts der Offenbarung. Diese kann nur durch Existenzumwandlung geschehen. Nur was der Mensch seinerseits liebt, offenbart sich ihm, und in seiner Liebe wird andererseits er selbst offenbar“. *Registerband*, S. 112-3 (Rubrik: Offenbarung).

2. Kapitel. Kierkegaard und Heidegger

„Man hat gesagt, Heidegger hätte statt deren drei mindestens hundert Fussnoten in *Sein und Zeit* machen müssen, um Kierkegaards Einfluss gerecht zu werden.“

D. Thomä. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*.

„Je grösser ein Meister ist, um so reiner verschwindet seine Person hinter dem Werk“.

M. Heidegger. *Gelassenheit*.

Heidegger war, so wie sein Lehrer Husserl, ein äusserst produktiver Philosoph. Seine gesammelten Werke überschreiten die hundert Bände. Viele dieser Werke sind wertvolle Interpretationen über Philosophen und sogar religiöse Männer und Künstler. Grosse Arbeiten sind den Vorsokratikern, Platon, Aristoteles, Augustinus, Johannes Duns Scotus, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche gewidmet. Doch fällt es auf, dass Kierkegaard, von welchem wir glauben, einen beachtlichen Einfluss auf Heidegger zu haben – wenigstens in *Sein und Zeit*⁴²² –, keine Arbeit gewidmet wurde; zumindest ist eine solche noch nicht veröffentlicht worden. Hier hat Heidegger einiges mit Jaspers gemeinsam.

Heidegger selbst kümmerte sich um den Unterschied zwischen seinen Thesen und denen von Kierkegaard, aber solche Hinweise (z.B. die Fussnoten über Kierkegaard in *Sein und Zeit*) – bloss damit er die eigene Originalität hervorhebt – sind gering und deswegen ist es schwierig, das Verhältnis von Heidegger zu Kierkegaard festzustellen. Diese Äusserungen sind nicht nur gering sondern auch negativ⁴²³. Das zeigt nicht nur, dass „ich ehre, wenn ich angreife, – wie Jaspers sagt⁴²⁴ –, sondern auch, dass für Heidegger eine deutliche Trennung zwischen seinen Gedanken und denen Kierkegaards vonnöten ist, nicht nur um seine

⁴²² „Bekanntlich war die erste Wirkung von *Sein und Zeit* – insbesondere auf die Theologie – die eines existenziellen Appells zum Vorlaufen zum Tode, eines Aufrufs zur ‚Eigentlichkeit‘. Man hörte mehr Kierkegaard heraus als Aristoteles“. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 217.

⁴²³ „Ungerecht. Heidegger übernimmt z.B. ‚Wahl‘, ‚Übernehmen‘, ‚Angst‘, ‚Augenblick‘, ‚Möglichkeit‘, ‚sich zu sich selbst verhalten‘, ‚je meines‘“. Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, R. Piper & Co. Verlag, München / Zürich, 1978, Anm. 7. Die Kritik von Jaspers ist auch nicht sehr gerecht. Auch wenn Heidegger sich da nicht besonders erfinderisch zeigt, macht er keine blossen Übernahme. Diese Begriffe haben einen ganz anderen Sinn bei Heidegger.

⁴²⁴ Dies sei ein Spruch Nietzsches, berichtet er. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, § 122.

Originalität zu verteidigen⁴²⁵ (von Kierkegaard habe er nur Stösse bekommen⁴²⁶), sondern auch um zu vermeiden, durch vereinfachende Auslegungen seines Werkes verwechselt zu werden. Diese Gefahr war keine Einbildung: Heidegger wurde als Existenzialist bezeichnet⁴²⁷.

Da Heideggers Äusserungen über Kierkegaard so selten in seinem breiten Werk anzutreffen sind, müssen wir anders als im vorigen Kapitel verfahren. Es ist keine reine Darstellung von Heideggers Wahrnehmung von Kierkegaard möglich aus seinen Texten bei so kargen Aussagen, deshalb bleibt uns nichts anders übrig, als von Anfang an einen kritischen Umgang mit dieser Information zu pflegen. Uns werden hier Heideggers wichtige Aussagen über Kierkegaard und seinen Gebrauch einiger seiner Konzepte beschäftigen. Trotzdem berichten wir zunächst kurz über die wörtlichen Erwähnungen von Heidegger über Kierkegaard, um die Wortkargheit Heideggers Kierkegaard gegenüber zu bestätigen.

⁴²⁵ Zimmerman erklärt Heideggers Ablehnung zu Kierkegaard aus religiösen Gründen: „Heidegger’s hesitation to accord full recognition to the importance of Kierkegaard’s thinking may arise in part from Heidegger’s desire to put distance between himself and his own theological background“ Zimmerman, *The Eclipse of the Self. The Development of Heidegger’s Concept of Authenticity*, Ohio University Press, 1981. S. 12, zitiert von Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, S. 151.

⁴²⁶ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt, 1988, S. 5.

⁴²⁷ Heidegger unterscheidet sein Projekt des Existentialismus sehr deutlich in „Brief über den Humanismus“ in: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1976, v. a. S. 321-329. Der Existentialismus (schlicht eine Art Humanismus) hafte an der Metaphysik, d.h. die Frage nach dem Sein (oder der Wahrheit des Seins und der Beziehung dieser zum Menschen) werde nicht formuliert oder werde missdeutet; überdies besitze der Existentialismus bereits eine Auslegung des Wesens des Menschen. Cf. Winfried Franzen, *Martin Heidegger*, Metzler, Tübingen, 1976. S. 105-6.

2.1. Indizes und Wörtliches über Kierkegaard

In den nachgeschlagenen Indices ist nicht viel ausfindig zu machen. Der Index von Feick und Ziegler⁴²⁸ enthält 11 Einträge unter Kierkegaard in 5 Büchern und Artikeln (vor dem Jahr 1970 veröffentlicht) von 27, welche verarbeitet wurden. Der Index von Petkovšek⁴²⁹ enthält 10 Einträge in 6 Büchern (Vorlesungen von 1919 bis 1927, welche vor 1998 veröffentlicht wurden⁴³⁰) von 18, welche verarbeitet wurden (er enthält auch ein paar Auslassungen und Vertippungen). Im Index von Landolt⁴³¹ ist nichts über Kierkegaard zu finden, was nicht wundert angesichts dessen kleinen Umfangs. Leider gibt es keinen Index der gesamten Werke, einerseits weil einige Bände noch zu veröffentlichen sind, andererseits weil Heidegger die Indizes nicht mochte, denn sie führten zu keiner wirklichen Aneignung eines Textes⁴³². Auch wenn dies wahr sein mag, es ist doch sehr schade, dieses Werkzeugs zu ermangeln, insbesondere bei einer so einflussreichen und breiten Arbeit.

Die Auszüge über Kierkegaard sind manchmal nicht besonders informationshaltig, z.B. „Starke Anstösse für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit Kierkegaards“ oder „Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener hasste. Stösse gab Kierkegaard...“, sie sind aber das einzige, worüber wir zu Beginn verfügen.

Da die Information aus den Indizes nicht umfangreich ist, können wir sie hier kurz paraphrasiert wiedergeben. Hauptsächlich wird folgendes – manchmal widersprüchlich – behauptet:

1. NICHT-PHILOSOPH

- a. Innerhalb des Glaubens zu sein heisst ausserhalb der Philosophie zu sein⁴³³. [1923]
- b. Kierkegaard ist kein Denker, er ist ein religiöser Schriftsteller, doch der einzige, der dem Zeitalter gewachsen ist⁴³⁴. [1943]

⁴²⁸ Feick, Hildegard und Ziegler, Susanne, *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“*, Niemeyer, Tübingen, 1991.

⁴²⁹ Robert Petkovšek, *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teološka fakulteta, Ljubljana, 1998.

⁴³⁰ So ist z.B. „*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*“ (1926-7), erst 2006 veröffentlicht, klar nicht berücksichtigt.

⁴³¹ Eduard Landolt, *Systematischer Index zu Werken Heideggers: Was ist das – die Philosophie?; Identität und Differenz; Gelassenheit*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1992.

⁴³² Cf. Martin Heidegger, *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt, 2000, S. 821-2.

⁴³³ Cf. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt, 1988, S. 30.

⁴³⁴ Cf. „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in: Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1994, S. 249. Jean Wahl meint, dass mit Kierkegaards Zeitalter die Periode um *Sein und Zeit* gemeint sei. Cf. Jean-Paul Sartre; Jean Beaufret und andere, *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, S. 257.

c. Kierkegaard ist eine Mischung von Metaphysiker und Theologe⁴³⁵. [1941]

2. MANKOS

a. Kierkegaard hängt philosophisch von den Systemen des Deutschen Idealismus – Hegel und Schelling vornehmlich – und des scholastischen Aristoteles ab⁴³⁶. [1927, bzw. 1952, 1941, 1923]

i. Kierkegaard bleibt fern von Aristoteles⁴³⁷. [1943]

ii. Kierkegaard und Marx sind – wider Willen – die grössten Hegelianer⁴³⁸. [1958]

b. Kierkegaard ist kein Ontologe, er bleibt in jeder Hinsicht im Existenziellen verankert und setzt sich mit der Metaphysik nicht auseinander⁴³⁹. [1941]

3. BEEINFLUSSUNG

a. Kierkegaards Begriff des Absoluten hat lutherische Wurzeln⁴⁴⁰. [1919-21]

b. Kierkegaard (so wie Augustinus und Luther) sind in der christlichen Welt Ausnahmen, welche die Bedeutung der Selbstwelt (die Autobiographie) für das christliche Erlebnis gegen die „Wissenschaft“ hervorhoben⁴⁴¹. [1919]

4. VERSTEHEN

a. Kierkegaards erbauliche Schriften sind philosophisch lehrreicher als die pseudonymen (Ausnahme: *Der Begriff Angst*)⁴⁴². [1927]

5. BELANG

a. Kierkegaards Errungenschaften sind seine Existenz- (schuldig an Schelling), Augenblicks- (doch hängt er am vulgären Zeitbegriff) und Angstanalysen (doch psychologisch und theologisch, nicht ontologisch verstanden)⁴⁴³. [1927]

⁴³⁵ Cf. Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1989, S. 472.

⁴³⁶ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1941, S. 235. Heidegger, *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 1984, S. 129. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 475, 477-8. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 41-2.

⁴³⁷ Cf. „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in: Heidegger, *Holzwege*, S. 249.

⁴³⁸ Cf. „Hegel und die Griechen“ in: Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1976, S. 432f.

⁴³⁹ Cf. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 477, und Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Zur erneuten Auslegung von Schelling)*, Klostermann, Frankfurt, 1991, S. 39.

⁴⁴⁰ Cf. „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ in: Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1976, S. 27.

⁴⁴¹ Cf. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA58), Klostermann, Frankfurt, 1993, S. 205.

⁴⁴² Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 235. Jean Wahl behauptet im Schlussworte des Kierkegaardkolloquiums, dass es in den erbaulichen Reden fast keine Themen zur Besinnung gibt, und deswegen sei Heideggers Rat merkwürdig. H. Schulz spricht in diesem Zusammenhang (da angeblich nur *Begriff Angst* philosophisch wertvoll sei) von Heideggers „Anti-Rezeption“. Cf. Heiko Schulz, „Die Brocken in der deutschen Rezeption“ in: Cappelørn, Deuser und Stewart (Hg.), *Kierkegaards Studies. Yearbook 2004*. Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2004, S. 395.

⁴⁴³ Cf. *Sein und Zeit*, S. 190, 235, 338, und Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), Klostermann, Frankfurt, 1975, S. 408.

- i. Kierkegaards Fehler: Verständnis des Augenblicks aus dem Jetzt. Ergebnis: „paradoxe Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit“⁴⁴⁴. [1927]
 - b. Die Höhe strengen Methodenbewusstseins von Kierkegaard ist selten erreicht worden⁴⁴⁵. [1919-21]
- 6. EINFLUSS
 - a. Kierkegaard diente Heidegger nur als Anstoss, Ansporn⁴⁴⁶. [1923]
 - i. Kierkegaards Kritik als *Motto*: Die moderne Philosophie basiert ethisch und christlich auf einer Leichtfertigkeit⁴⁴⁷. [1921]
 - 1. Die eine moderne Philosophie fürchtet sich nicht vor Zweifeln und Ärgernis; anstatt davon die Menschen abzuhalten, erzeugt sie Scheinzweifel und Scheinärgernis⁴⁴⁸. [1921]
 - 2. Die andere moderne Philosophie begrenzt sich auf das Abstrakte, anstatt ihre Grenzen (und ihre Unmöglichkeit) anzuerkennen und die Menschen für Möglichkeiten zu befreien, die vom Ethischen, Religiösen und Existenziellen angeboten werden⁴⁴⁹. [1921]
 - ii. Anderes Motto: „Was dagegen der Philosophie und dem Philosophen schwer fällt, das ist das Aufhören“⁴⁵⁰. [1921]
 - 1. „Aufhören beim echten Anfang!“⁴⁵¹. [1921]
 - b. Heidegger kritisiert mit Kierkegaard die Idee, eine Handlung aus Prinzip, in Reflexion, d.h. ohne Leidenschaft, von Aussen, zu vollbringen⁴⁵². [1921]

In anderen Werken, welche in den erwähnten Indizes zu Heidegger nicht berücksichtigt werden, finden wir weitere Bezüge zu Kierkegaard. Diese, zerstreut, spärlich, und fast nur mit Hilfe elektronischer Ausgaben in Internet zu orten und zu sammeln, zeigen wir im Folgenden

⁴⁴⁴ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), S. 408.

⁴⁴⁵ Cf. „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ in: Heidegger, *Wegmarken*, S. 41.

⁴⁴⁶ Cf. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 5-6.

⁴⁴⁷ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Einführung in die Phänomenologische Forschung)*, Klostermann, Frankfurt, 1985, S. 182 (Zitat aus Kierkegaards *Einübung im Christentum*).

⁴⁴⁸ Ibidem (Zitat aus Kierkegaards *Einübung im Christentum*).

⁴⁴⁹ Ibidem (Zitat aus Kierkegaards *Einübung im Christentum*).

⁴⁵⁰ Ibidem (Zitat aus Kierkegaards *Entweder-Oder*).

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Einführung in die Phänomenologische Forschung)*, S. 24. „Das genuine Prinzip ist existenziell-philosophisch nur in der Grunderfahrung Leidenschaft zu gewinnen“, sagt Heidegger.

getrennt. Sie sollten den Heidegger nach 1927 in den zu seiner Lebenszeit nicht veröffentlichte Schriften zeigen. Die Unterschiede sind auch nicht gross.

7. NICHT-PHILOSOPH

- a. Kierkegaard gehört nicht zur Geschichte der Philosophie⁴⁵³ [1941]
- b. „Kierkegaard ist der Aufstand des christlichen Daseins des Einzelnen im Glauben gegen das absolute Wissen der Philosophie“⁴⁵⁴ [1934]
- c. Es ist ein Missverständnis, Kierkegaard einen christlichen Philosophen zu nennen; der Gläubige entsagt der Philosophie⁴⁵⁵. [1941]
- d. Kierkegaard ist ein religiöser Denker, weder Theologe noch christlicher Philosoph (Unbegriff), sehr theologisch und wenig philosophisch⁴⁵⁶. [1941]

8. SELBSTVERTEIDIGUNG

- a. Für die Rezensenten ist Heidegger in *Sein und Zeit* eine „Synthesis von Dilthey und Husserl mit einem Gewürz aus Kierkegaard und Bergson“⁴⁵⁷. [1928]
 - i. Aus fünf Autoren wird nicht ein sechster⁴⁵⁸. [1928]

⁴⁵³ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Zur erneuten Auslegung von Schelling)*, Klostermann, Frankfurt, 1991, S. 110.

⁴⁵⁴ Nr. 158. „Die Gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie“ in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt, 2000, S. 317.

⁴⁵⁵ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 25.

⁴⁵⁶ Cf. Idem, S. 19.

⁴⁵⁷ M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Piper, München, 1992, Brief 70 (1928). 1928 hatte Bultmann einen Artikel über Heidegger für ein Lexikon verfasst, in dem er die Einwirkung verschiedener Autoren auf *Sein und Zeit* kurz kommentierte; wahrscheinlich war dieser Artikel der Grund für Heideggers Empörung. Heidegger selbst gab Bultmann „detaillierte“ Informationen dazu, welche Bultmann bloss wieder gibt (obgleich Heidegger von Anfang an gegen eine Darstellung als „Aufzählung von Motiven, aus denen man gleichsam zusammengesetzt ist“, war). Heideggers Klagen scheinen daher ungerechtfertigt. Cf. R. Bultmann und M. Heidegger, *Briefwechsel (1925-1975)*, Klostermann / Mohr, Frankfurt / Tübingen, 2009, S. 47-8, 271-2.

⁴⁵⁸ Heidegger verteidigt seine Originalität: „Warum bewegt sich der metaphysische Entwurf des Daseins in Richtung auf die Zeit und deren radikale Interpretation? Etwa weil gerade die Relativitätstheorie von der Zeit bzw. dem Prinzip einer objektiven Zeitmessung handelt? Oder etwa weil Bergson und in seinem Gefolge Spengler von der Zeit handeln? Oder weil Husserl die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins bearbeitet hat; oder weil Kierkegaard von der Zeitlichkeit im christlichen Sinne spricht, im Unterschied von der Ewigkeit; oder etwa weil Dilthey die Geschichtlichkeit des Daseins zentral sieht, und Geschichtlichkeit mit Zeit zusammenhängt? Also wäre die Analytik des Daseins auf die Zeit entworfen, weil man sich dachte, dass es sich ganz gut ausmacht, wenn man die Genannten zusammenschmelzt? Kurz, weil man sich einfallen lassen kann, diese verschiedenen Behandlungen des Zeitproblems zusammenzumischen und, wie die Phrase lautet, „zu Ende zu denken“?“. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt, 1978, S. 177-8.

- ii. „Ich habe mich schon mit Kierkegaard auseinandergesetzt, als es noch keine dialektische Literatur gab“⁴⁵⁹. [1928]
- b. *Sein und Zeit* ist auf keinen Fall, wie seine Ausleger vermeinen, Kierkegaard ohne Christentum (also atheistisch), ein Missverständnis von Kierkegaards Theologie oder die Systematisierung seiner systemfeindlichen Philosophie⁴⁶⁰. [1941]
 - i. Die Fragestellung von *Sein und Zeit* entspricht nichts Ähnlichem in der bisherigen Philosophie, sie ist ausserhalb der Metaphysik⁴⁶¹. [1941]
 - ii. Kierkegaard spricht auch vom Sichselbstwählen und vom Einzelnen, aber damit beabsichtigte er etwas anderes als *Sein und Zeit*; jedenfalls die Problematik, Mittel und Wege sind ganz unterschiedlich⁴⁶². [1928]
- c. Exegeten von *Sein und Zeit* verstanden die Rede von Existenzialen nicht⁴⁶³, und beharrten derart auf Kierkegaard („wie auf einem Fetisch“), dass alle weiteren Fragen überflüssig schienen⁴⁶⁴. [1941]
 - i. Diese Verwirrung bringt es mit sich, dass „das geschichtliche Wesen Kierkegaards verschlossen bleibt“, weil für ihn die Massstäbe von Theologie und Philosophie unangemessen sind⁴⁶⁵. [1941]
 - 1. „Demgegenüber ‚ist der ‚Schaden‘ der Missdeutung von *Sein und Zeit* gering“⁴⁶⁶ [1941]
- d. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit werden bei Kierkegaard und Jaspers moralisch-anthropologisch und nicht existenzial verstanden⁴⁶⁷. [1941]
- e. Kierkegaard ist ein Anstoss für die Existenzphilosophie⁴⁶⁸. [1941]

9. MANKOS

- a. Geschichte der Vorbereitung der „Frage der Grundfrage“ zwischen Hegel und Nietzsche: vielgestaltig, doch „nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht“⁴⁶⁹ [1936-8]

⁴⁵⁹ Idem, S. 178.

⁴⁶⁰ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 30, 154.

⁴⁶¹ Idem S. 45.

⁴⁶² Cf. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 245-6.

⁴⁶³ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 153, der Fall Nicolai Hartmann, nach Heidegger.

⁴⁶⁴ Cf. Heidegger, *Über den Anfang*, Klostermann, Frankfurt, 2005, S. 194.

⁴⁶⁵ Ibidem.

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 67.

⁴⁶⁸ Idem, S. 19.

⁴⁶⁹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 2003, S. 233.

- b. Weder Kierkegaard noch andere Philosophen hatten die geringste Ahnung über die Zeitlichkeit des Menschen in Bezug auf die Frage nach dem Sinn von Sein.⁴⁷⁰ [1946]
- c. Bei Kierkegaard (so wie bei Augustinus und Luther) wird die Angst ein psychologisches Problem, ihre Rolle in der existenzialen Struktur des Daseins wird übersehen⁴⁷¹. [1925]

10. BEEINFLUSSUNG

- a. Kierkegaard zeigte sich als der extremste Hegelianer, indem er seine Lehre vom Paradox auf der Metaphysik des Widerspruches von Hegel aufbaute⁴⁷². [1943]
 - i. Kierkegaards Kritik an Hegel: Aufhebung der Gegensätze⁴⁷³. [1941]
- b. Kierkegaard missversteht und kritisiert das System, aber das System ist kein äusserliches Gerüst von Schubfächern, sondern die einzige Möglichkeit Sachzusammenhang, Richtung und Reichweite eines Fragens zu erringen. Kierkegaards Arbeit mangelt es an sachlicher Verwurzelung⁴⁷⁴. [1930]
 - i. Kierkegaard versteht unter System das Hegelsche System⁴⁷⁵. [1936]
 - ii. Kierkegaards Ablehnung des Systems fusst in der Religion, nicht in der Philosophie⁴⁷⁶. [1936]
 - 1. Die Ablehnung ist geistreich⁴⁷⁷, aber philosophisch belanglos. Eine blosser Gleichgültigkeit gegen das System, kein begründeter Verzicht⁴⁷⁸. [1936]
 - 2. Kierkegaard baut kein Daseinssystem auf, aber er ist für „Organisation“ bzw. „Kirche“⁴⁷⁹. [1936]
- c. War Kierkegaard über Schellings Philosophie enttäuscht, weil dieser „ein System der Freiheit“ hatte?⁴⁸⁰ [1936]

⁴⁷⁰ Cf. 189. „Was ist das Sein selbst“ in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, S. 425.

⁴⁷¹ Cf. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Klostermann, Frankfurt, 1994, S. 405.

⁴⁷² Cf. Heidegger, *Heraklit* (GA 55), Klostermann, Frankfurt, 1979, S. 126.

⁴⁷³ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 24.

⁴⁷⁴ Cf. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (Einleitung in die Philosophie)*. Klostermann, Frankfurt, 1982, S. 201.

⁴⁷⁵ Cf. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen, 1971, S. 29.

⁴⁷⁶ *Idem*, S. 29.

⁴⁷⁷ „Der Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloss baut, aber im Schuppen nebenan wohnt“. Kierkegaard zitiert von Heidegger.

⁴⁷⁸ Cf. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, S. 30.

⁴⁷⁹ *Idem*, S. 225. (diesen Teil sucht man vergeblich in der gleichnamigen Ausgabe von Klostermann, doch ist er ausfindig zu machen in *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Schelling)*, S. 102).

⁴⁸⁰ Cf. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, S. 30. Heidegger irrt sich hier. 1) Das von ihm angegebene Datum für Kierkegaards Teilnahmen an Schellings Vorlesungen

11. VERSTEHEN

- a. Kierkegaards Welt: Deutscher Idealismus, Romantik, Neues Testament, Luther⁴⁸¹. [1941]
- b. Kierkegaards Pseudonyme dienen als Deckung, sie schützen den Verfasser, jedoch zeigen sie, wer er ist; das Pseudonym ist Teil der Botschaft, also der richtige Name⁴⁸². [1942 bzw. 1931]
- c. Kierkegaard meint mit „abstraktem Denken“ nur das Allgemeine zu denken, abzusehen von dem Einzelnen⁴⁸³. [1941]
- d. Hegel sei – für sich selber – sehr konkret, er zeige mehrere Seiten eines Phänomens⁴⁸⁴. [1941]
- e. Wenn für Hegel die Philosophie den gesunden Menschenverstand auf den Kopf stellt, will Kierkegaard ihn wieder auf die Beine stellen⁴⁸⁵. [1941]
- f. Existieren heisst für Kierkegaard in der Wahrheit (des Christlichen, als Einzelner vor Gott) zu sein⁴⁸⁶. [1941]

12. BELANG

- a. Die Kierkegaard-Literatur und –Mode verdecken das Entscheidende seiner Philosophie⁴⁸⁷. [1929]

kann nicht stimmen. Es muss bestimmt ein Tippfehler sein (von Fritz oder Martin Heidegger? Vom Verlag Niemeyer?), welcher sowohl H. Feick (Niemeyer, S.43) als auch I. Schüssler (Klostermann, S. 43), den Herausgeberinnen, entgangen ist - mir ist nicht bekannt, ob der Fehler inzwischen in weiteren Ausgaben behoben worden ist; anscheinend ist er in der Ausgabe von 1971 (Niemeyer) nicht mehr da. 1834 war Kierkegaard erst 21 Jahre alt und noch Theologiestudent und Schelling war in Bayern tätig. Es war 1841, als Kierkegaard nach Berlin fuhr, um Schelling zu hören (oder um von Dänemark und dem Eklat der gelösten Verlobung zu entfliehen?). 2) Schellings Vorlesung (Antrittsvorlesung in Berlin) hiess nicht „System der Freiheit“ oder Ähnliches, sondern: Philosophie der Offenbarung. 1834 wurde auch nicht diese Vorlesung („System der Freiheit“) gehalten. 3) Aber Kierkegaard las bestimmt Schelling. In seiner Bibliothek befanden sich mehrere Werke von diesem, u.a. *Philosophische Schriften 1809*, welcher Schellings Traktat *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* enthält. Cf. Tonny Aagard Olesen, „Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung“ in: Jochem Hennigfeld und John Stewart (Hg.), *Kierkegaard und Schelling, (Freiheit, Angst und Wirklichkeit)*, Walter der Gruyter, Berlin, 2003. 4) Gründe für die Enttäuschung: Kierkegaard war nicht sachlich genug in dieser Hinsicht. Jedenfalls hat er nicht vom System gesprochen: Schelling salbadere, sei zu alt, um Vorlesungen zu halten (er selbst, um Vorlesungen zu besuchen), sei unerträglich, die Potenzlehre bekunde die höchste Impotenz... Kierkegaard breche ab, um dem bedrohlichen Blödsinn zu entkommen. (Cf. Xavier Tilliette. *Schelling*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, S. 402-4. Cf. Sören Kierkegaard, *Briefe*, 27.II.1842, GTB, Gütersloh, 1985, S. 104).

⁴⁸¹ Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 19.

⁴⁸² Cf. Heidegger, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt, 1982, S. 44. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhleleichen und Theätet*, Klostermann, Frankfurt, 1988, S. 135.

⁴⁸³ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 21, 24.

⁴⁸⁴ *Idem*, S. 22.

⁴⁸⁵ *Idem*, S. 25.

⁴⁸⁶ *Idem*, S. 26.

⁴⁸⁷ Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt – Endlichkeit – Einsamkeit)*, Klostermann, Frankfurt, 2004, S. 225.

- b. Kierkegaard verwirklicht „einen einzigartigen Aufenthalt der Selbstbesinnung innerhalb des 19. Jahrhunderts“, an ihm kommt man nicht vorbei⁴⁸⁸. [1941]
- c. Kierkegaard entwickelt „überall, wo er hindenkt, wichtige Einsichten“⁴⁸⁹. [1941]
- d. Kierkegaard ist (zusammen mit Hegel und Nietzsche) einer der drei wichtigsten Denker des 19. Jahrhundert.⁴⁹⁰ [1934]
- e. Kierkegaard litt zusammen mit Nietzsche und Hölderlin am stärksten an der Entwurzelung der abendländischen Geschichte (Gemeinsame Merkmale: frühzeitiges Lebensende und Götter, die das Ende der Ära erahnen)⁴⁹¹. [1936-8]
 - i. Kierkegaard (wie Nietzsche) lässt sich nicht einordnen: Weder als Philosoph noch als Nicht-Philosoph⁴⁹². [1930-1]
 - ii. Vielleicht haben wir für Kierkegaards (und Nietzsches) Tun keinen Begriff⁴⁹³. [1930-1]
 - iii. Vielleicht wird es später keine Philosophie mehr geben. Darüber wäre nicht zu trauern⁴⁹⁴. [1930-1]
 - 1. Kierkegaard ist Vorbote eines neuen Zeitalters. Er ahnt die Folgen des Wegs, welcher das Ende der abendländischen Geschichte bedeutet. Das zu begreifen kostete ihn (wie Schiller, Hölderlin, Nietzsche, und van Gogh) das Leben. Wären wir stark genug, das zu verstehen?⁴⁹⁵ [1937]

13. EINFLUSS

- a. Abhängigkeit Heideggers von Kierkegaards Begriff Augenblick⁴⁹⁶. [1929]
- b. Kierkegaards Unterscheidung zwischen Christentum (geschichtlich-kulturell-politische Erscheinung) und Christlichkeit (Gläubigkeit des Einzelnen) wird von Heidegger geteilt⁴⁹⁷. [1945]

14. „Für die Kierkegaard-Veranstaltung der UNESCO in Paris habe ich neulich einen Text ausgearbeitet, den Beaufret vorgelesen hat. Thema: ‚Das Ende der Philosophie und die

⁴⁸⁸ Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 26.

⁴⁸⁹ *Idem*, S. 48.

⁴⁹⁰ Cf. 158. „Die Gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie“ in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, S. 317.

⁴⁹¹ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 204.

⁴⁹² Cf. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1980, S. 19.

⁴⁹³ *ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ Cf. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1992, S. 216

⁴⁹⁶ Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt – Endlichkeit – Einsamkeit)*, S. 225-6.

⁴⁹⁷ Cf. 185. „Verschiedene Positionen – ‚Christlichkeit‘ und ‚Christentum‘ in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, S. 416.

Bestimmung des Denkens'. Aber man hat natürlich das Wesentliche nicht verstanden"⁴⁹⁸.
[1964]

Diese Aussagen, obschon manchmal von einem Zusammenhang losgelöst, bieten uns ein Bild darüber, wie Kierkegaard durch Heideggers Augen wahrgenommen wird. Hier sieht man klar, dass Heidegger ständig die eigene Position von der Kierkegaardschen abgrenzen möchte. Dies war zweifellos nötig angesichts der Missverständnisse, welche Wert und Einzigartigkeit von *Sein und Zeit* schmälerten. Obwohl Heidegger behauptet: „Es kommt dabei nicht auf die Heraushebung eines sogenannten ‚eigenen Standpunktes‘ an, noch geht es gar um die Verteidigung einer für bedroht gehaltenen ‚Originalität‘“⁴⁹⁹, ist es offensichtlich, dass es *auch* darum geht. Daher die Kritik an Kierkegaards (und Heideggers) Interpreten und an Kierkegaard selbst, daher die Zweideutigkeit über seine Stelle in der Philosophie und seine Errungenschaften, daher wahrscheinlich auch, dass Kierkegaard nie Objekt eines Seminars oder Vortrags von Heidegger wurde⁵⁰⁰.

In Heideggers Archiv ist sein Exemplar von *Der Begriff Angst* leider gesperrt. Wer weiss, was für Notizen am Rande stehen, und ob es relevant wäre (wahrscheinlich stammen diese Notizen nicht von seiner Zeit in Marburg, in der er mit Bultmann über Kierkegaard und andere Denker oft diskutierte⁵⁰¹, sondern von seiner jüngeren Zeit, als die Werke Kierkegaards gegen 1914 veröffentlicht wurden⁵⁰²).

Durch die hier gesammelten Nachrichten haben wir einen Einblick in Heideggers Sicht auf Kierkegaard gewonnen. Wir werden auf diese später zurückkommen.

⁴⁹⁸ Brief an Medard Boss vom 30. April 1964 aus Messkirch in: Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt, 1994, S. 335.

⁴⁹⁹ Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt, 1991, S. 26.

⁵⁰⁰ Die Vorträge „Das Dasein und der Einzelne“ (1936) und „Zur Geschichte der Existenzbegriff“ (1941) wurden nicht überprüft, da der geplante Band 80 der Heidegger-Gesamtausgabe leider noch nicht erschienen ist.

⁵⁰¹ Heidegger und Bultmann machten einmal Urlaub in Todtnauberg, um sich mit Kierkegaards „Philosophischen Brocken“ zu befassen. Cf. Marcel Lill, *Zeitlichkeit und Offenbarung*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1987, S. 5-6.

⁵⁰² Vielleicht vorher. 1909 begannen die Übersetzungen von Schrempf unter Diederich veröffentlicht zu werden (die erste gesamte Ausgabe), aber andere Verlage hatten schon mehr als 25 Jahre vorher einzelne Werke Kierkegaards herausgegeben. (z.B. *Zwölf Reden*, A. Barthold, Fricke, 1886 / *Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-1855*, Schrempf, Fr. Frommann's Verlag, 1896). Was las Heidegger zuerst? Welche erbaulichen Reden? (Welche erbaulichen Reden sind denn die philosophischen)?

2.2. Das Ende der Philosophie

Wir beginnen weder mit einer Aussage Heideggers noch mit einem von Heidegger und Kierkegaard verwendeten Begriff. Wir fangen mit dem Ende der Philosophie an, ein Thema von Heideggers Philosophie. Allerdings wird diese Thematik hier nicht ausgeschöpft; sie wird zum Schluss dieser Arbeit erneut (und inhaltlich) behandelt mit den in diesem Kapitel gewonnenen Elementen. Betrachten wir jetzt die Umstände dieses Vortrags.

1964 fand ein Kolloquium über Kierkegaard in Frankreich statt anlässlich des hundertfünfzigsten Jahrestags seiner Geburt. Davon wurde ein Buch veröffentlicht: *Kierkegaard vivant*⁵⁰³. Es ist auffällig, dass Kierkegaard in jenem Kolloquium verleugnet und übergangen wurde⁵⁰⁴. Heidegger war nicht persönlich da; er schickte Jean Beaufret, welcher Heideggers Arbeit übersetzte und vorlas. In dieser Arbeit gibt es nicht die geringste Äusserung über Kierkegaard. Warum? Dieser Frage gehen wir nach.

Sollten wir die Auslassung von Kierkegaard (nicht eine zufällige, Kierkegaard war das Thema des Kolloquiums) etwa als Willkür Heideggers interpretieren, genauer gesagt, dass Heidegger den Artikel *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*⁵⁰⁵, den Beaufret vorlas, schon lange geschrieben hatte und dieser nicht besonders zu diesem Kolloquium verfasst wurde? Heidegger spricht (wie wir oben in 2.1. #14 erwähnten) von Ausarbeitung. Der Text wurde also nicht zu diesem Anlass geschrieben, nur dazu bearbeitet, d.h. aber längst nicht, dass Kierkegaard im Entwurf nicht bereits da gewesen wäre.

Warum ist keine Rede von Kierkegaard in Heideggers Vortrag zu Kierkegaards Hommage? Wollte Heidegger es einfach nicht machen? Wir sollten folglich Jean Brun, einen der Teilnehmer an dem Kolloquium, recht geben: „Und als ich den Text Heideggers hörte, fragte ich mich, ob diese Feierlichkeiten Heidegger nicht einen Vorwand boten, um sein

⁵⁰³ Sartre, Beaufret und andere, *Kierkegaard vivant*. Gallimard, Paris, 1966. Deutsche Übersetzung ist unbekannt, daher sind alle Zitate aus dem Buch vom Verfasser übersetzt worden aus dem Original.

⁵⁰⁴ Marcel behauptete, dass er vor 1935 (vor der Publikation des *Metaphysischen Tagebuches*) Kierkegaard nicht gelesen habe, Sartre hob Kierkegaards Makel hervor und zeigte, warum Kierkegaard eigentlich *mort* sei. Goldmann gab Lukács' Kritiken an Kierkegaard wieder, und da er selber kein Spezialist für Kierkegaard zu sein bekundete, begrenzte er sich darauf, eine Lobpreisung Lukács vorzutragen, in der Lukács sogar der Urheber des Existenzialismus wurde (bereits im Jahre 1911 mit *Die Seele und die Formen*).

⁵⁰⁵ In 2.1. #14, sahen wir, dass Heidegger den Titel des Vortrages verwechselt: Statt Bestimmung heisst es Aufgabe. 1965 hält Heidegger aber die Rede: „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“. Siehe Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Klostermann, Frankfurt, 2000, S. 620-33.

eigenes Gedankengut darzulegen, denn da ging es nicht um Kierkegaard⁵⁰⁶. Dafür spricht Beaufrets Erklärung zum Schluss des Kolloquiums, am Ende der Auseinandersetzung über die Vorträge: „Zweitens, wenn Heidegger in dem von mir übersetzten Text nicht von Kierkegaard gesprochen hat, hat er das in gegenseitigem Einverständnis mit der UNESCO gemacht, denn Herr Maheu selbst hatte gedacht, dass ein Text von Heidegger über seine eigenen Gedanken die beste Ehrung für Kierkegaard sein könnte“⁵⁰⁷. In dieser Institution gibt es aber kein Dokument, welches diese Behauptung entkräftigt oder fragwürdig macht, wurde mir mitgeteilt⁵⁰⁸. Aber Beaufret hat sich so nur am Ende des Kolloquiums geäußert, doch hatte er am Anfang, als Brun sein Missfallen bekundete, anders reagiert. Anfangs sprach Beaufret noch von einem anderen Text, welchen schliesslich Heidegger nicht hatte schreiben wollen.

Unmittelbar nach der Infragestellung von Heideggers Absichten hatte Beaufret versucht, aus der Sackgasse zu entkommen, in dem er mögliche Antworten auf das Versäumnis anbot (eigentlich versuchte er es bereits am Anfang der Lesung, aber das wird auf Seite 134 dieser Arbeit präzisiert). Dieses kann nur besagen, dass das Zugeben die *ultima ratio* ist. Es dreht sich nicht um Verlieren, sondern um Verstehen. Anzunehmen, dass Heidegger über Kierkegaard nicht sprach, heisst Heidegger nicht verstehen wollen, denn wir können auch bei allem Wohlwollen glauben, dass es einen verborgenen Kierkegaard in diesem Text gibt, wie manche Kolloquiumsteilnehmer andeuteten, und versuchen ihn zu finden (ohne ihn zu erfinden, das ist *nulla ratio*). Wir haben nicht nur einen, sondern mehrere alternative Auswege zu Heideggers vermutlicher Willkürlichkeit. Sind wir zu sehr deterministisch, wenn wir dem Zufall keinen Platz einräumen? War Heidegger etwa eitel und narzisstisch? Falls es ein Versäumnis ist, muss es auch verstanden werden. Wollte er etwa den Teilnehmern zu verstehen geben, etwa in dem Sinne: „die Gedenkfeiern werden immer gedankenärmer.

⁵⁰⁶ Satre und andere, *Kierkegaard Vivant*, S. 236.

⁵⁰⁷ Idem, S. 313.

⁵⁰⁸ 2004 bekam der Verfasser dieser Arbeit die folgende E-mail: „Estimado Sr. Muñoz, han transmitido su mensaje a las Ediciones UNESCO, ya que normalmente guardamos aquí los contratos relativos a las publicaciones. Sin embargo, después de haber investigado en nuestros expedientes, lamento informarle que no hemos encontrado en nuestra sección el documento entre Heidegger y la UNESCO que Usted está solicitando. Reciba un cordial saludo, Georgina Almeida. Sección de Ediciones UNESCO. Oficina de Información al Público p.almeida@unesco.org“. Es wurde gebetet um irgendeinen Brief zwischen Herr Maheu und Heidegger.

Gedenkfeier und Gedankenlosigkeit finden sich einträchtig zusammen“⁵⁰⁹? Deshalb mochte er möglicherweise die Kongresse nicht⁵¹⁰.

Wie sieht Heidegger Kierkegaard? Davon hängt ab, wie das Versäumnis gedeutet werden wird: als Anzeichen seiner Verachtung oder als blosses scheinbares Versäumnis.

2.2.1. Heideggers Verhältnis zu Kierkegaard

Heidegger ist sehr zweideutig in seiner Einschätzung Kierkegaards. Mal gut und wichtig, mal nicht gut genug und nicht mal ein Philosoph. Welches sind im Allgemeinen die Kritiken von Heidegger an Kierkegaard?

Erstens meint Heidegger, dass Kierkegaard kein Philosoph sei; Kierkegaard sei eher ein Theologe⁵¹¹. Daher kommt es wahrscheinlich, dass Heidegger eher *Die erbaulichen Reden* von Kierkegaard als dessen philosophische Abhandlungen empfiehlt⁵¹². Kierkegaards Philosophie sei nicht originell, sie sei vielmehr eine Art Neuhegelianismus⁵¹³. In diesem Neuhegelianismus sei Kierkegaard sogar nur "mittelmässig", „weil er es sich zu leicht macht.

⁵⁰⁹ M. Heidegger, „Gelassenheit“ in: *Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1969. S. 18.

⁵¹⁰ Über einen Philosophiekongress in Mexiko mit Reise und Aufenthalt bezahlt: „Aber ich werde absagen, weil das ganze zu anstrengend und ‚nutzlos‘ ist – vor allem, weil ich von Kongressen und gar philosophischen nichts halte“. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Brief vom 01.06.1963, S. 330.

⁵¹¹ Ein Theologe oder Psychologe ist Kierkegaard für Heidegger, doch weder Philosoph, noch Denker. Beaufret überliefert: „Als man Heidegger 1947 fragt, ob er bloss die Philosophie Kierkegaards säkularisiert habe, entgegnete er: ‚wie kann ich eine Philosophie säkularisieren, wo gar keine ist?‘“ Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Anm. 77, S. 500. Suhrkamp, Frankfurt, 1990.

⁵¹² „Im 19. Jahrh. hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, dass er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmässigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen ‚erbaulichen‘ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen“. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Anm. S 235. Merkwürdigerweise sind die Begriffe aus den pseudonymen Schriften diejenigen, die Heidegger übernimmt und nicht andere. Von Augenblick, Seinkönnen und Angst ist in den erbaulichen Reden nicht die Rede.

⁵¹³ „Die ganz bestimmt motivierte Hartnäckigkeit der Dialektik dokumentiert sich am schärfsten an Kierkegaard. In der eigentlich philosophischen Hinsicht ist er [Kierkegaard] von Hegel nicht losgekommen [...] Das Hineinlegen des Paradoxen in das Neue Testament und das Christliche ist einfach negativer Hegelianismus“. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 41. Gadamer behauptet andererseits, dass die Lektüre von Kierkegaard ihn selbst unbewusst zu Hegel gebracht habe (Cf. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt, 1977, S. 12). War Kierkegaard damals nur eine Mode?

Im Grunde war für ihn nichts fraglich als die eigene Reflexion, die er betrieb⁵¹⁴ und darum habe Heidegger von ihm nur allein „starke Anstösse“⁵¹⁵ bekommen.

Zweitens ist es für Heidegger ein Nachteil, dass ein religiöser Mensch zu philosophieren versucht. „Er [Kierkegaard] war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich ausserhalb der Philosophie. Die heutige Lage ist eine andere“⁵¹⁶. Was soll das heissen? Der Glaube, so führt Heidegger aus, ist der Philosophie Todfeind, und zwar, „so schlechthin, dass die Philosophie gar nicht erst unternimmt, jenen Todfeind in irgendeiner Weise bekämpfen zu wollen!“⁵¹⁷.

Drittens ist bekannt, dass Heidegger am Seinsproblem interessiert war. Seiner Meinung nach „hat Kierkegaard zu der entscheidenden Frage nach dem Wesen des Seins nicht das geringste Verhältnis“⁵¹⁸. In den Fussnoten von *Sein und Zeit* steht, dass Kierkegaard im Existenziellen, also in ontischer Sicht, verbleibt.

Trotz der Kritiken ist klar, dass Heidegger, in *Sein und Zeit* mindestens, viele Termini von Kierkegaard – sozusagen – übernimmt. Es gibt bereits viele Studien darüber und die seriösen kommen zu demselben Schluss: Heidegger hat Kierkegaards Konzepte nicht einfach angewendet. Dennoch ist der Einfluss von Kierkegaard auf Heidegger nicht zu leugnen. Heidegger selbst lässt Kierkegaards Wert in den von Jaspers „abschätzende Bemerkung“ genannten Zeilen ahnen: *Die erbaulichen Reden* handeln auch von Philosophie; diese Philosophie wäre nicht abhängig vom Hegelianismus. Ebenfalls erkennt Heidegger die Wichtigkeit von Kierkegaard für das Problem der Angst⁵¹⁹. 1943 ist Kierkegaards Religiosität für Heidegger nicht nur kein Problem, sondern etwas ganz Wichtiges: Kierkegaard sei nicht bloss kein Philosoph, „sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemässe. Darin beruht seine Grösse, falls so zu reden nicht schon ein Missverständnis ist“⁵²⁰. In einem anderen Auszug sagt Heidegger, dass „Kierkegaard weder Theologe, noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist, in eine eigentümliche Verengung“⁵²¹.

⁵¹⁴ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, §6, S. 30.

⁵¹⁵ Ibidem.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“ in: *Wegmarken*, S. 66.

⁵¹⁸ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, II. IX, S. 129.

⁵¹⁹ „Am weitesten (als Luther und Augustinus, z.B.) ist Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer ‚psychologischen‘ Exposition des Problems der Erbsünde“. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Anm. S 190.

⁵²⁰ „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in: Heidegger, *Holzwege*, S. 245 (230).

⁵²¹ M. Heidegger, *Nietzsche II*. S. 472.

Von Kierkegaard kamen starke Anstösse für seine Arbeit. Die Lektüre von Kierkegaard war für ihn auch denkwürdig: „Im Jahre 1908 fand ich durch ein heute noch erhaltenes Reclam-Bändchen seine Gedichte zu Hölderlin... Was die erregenden Jahre zwischen 1910-1914 brachten, lässt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine auswählende Aufzählung andeuten: Die zweite, um das Doppelte vermehrte Ausgabe von Nietzsches *Willen zur Macht*, die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, das erwachende Interesse für Hegel und Schelling, Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte, Diltheys ‚Gesammelte Schriften‘“⁵²². Andernteils, obwohl „Kierkegaard zu der entscheidenden Frage nach dem Wesen des Seins nicht das geringste Verhältnis“ habe, werde „kein Einsichtiger die Anstösse wegleugnen wollen, die von Kierkegaard im Hinblick auf die erneute Beachtung des ‚Existenziellen‘ ausgingen“⁵²³.

Da die Kritiken von Heidegger an Kierkegaard überwiegend auf dessen religiöses Denken zurückzuführen sind, sollten wir zunächst feststellen, was Heidegger von der Religion hielt.

2.2.2. Heidegger und die Religion

Heideggers Verhältnis zur Religion ist vielschichtig. Obschon er sich darum bemühte, Klarheit zu gewinnen, findet man darüber nur inkompatible oder mehrdeutige Meinungen in seinen zahlreichen Arbeiten, z.B. Heideggers Einstellung zur Theologie, wie bereits Mathias Jung hinweist, ist zweideutig⁵²⁴. Zwar sagt er, dass der Glaube Todfeind der Philosophie und keine Wissenschaft sei, doch sagt er auch an einer anderen Stelle, bzw. einem Brief an K.

Löwith, dass er ein „christlicher Theologe“⁵²⁵ sei. Diese Doppelbödigkeit ist durch Aussagen

⁵²² M. Heidegger, Heidelberger Antrittsrede, zitiert von Otto Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, S. 25. Pöggeler fügt hinzu: „Durch Namen wie Kierkegaard und Nietzsche sind die Kräfte bezeichnet, die um die Zeit des Ersten Weltkrieges die damalige Schulphilosophie in ihrer Ohnmacht blossstellen, die ganze metaphysische Ausrichtung des abendländischen Denkens in Frage stellen und Erschütterung nach ihrer Tiefe offenbar machen sollten, deren katastrophale Folgen im Ersten Weltkrieg und in den dann folgenden Revolutionen und Kriegen auch nach aussen hin sichtbar wurden“.

⁵²³ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* S. 129.

⁵²⁴ Cf. Matthias Jung, „Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz“ in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003. S. 474. Kaegi nennt solche Äusserungen sibyllinisch. Dominic Kaegi, „Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz“ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPh)*, Heft 1, Metzler, Stuttgart, 1996, S. 136, Fussnote 11.

⁵²⁵ „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith“ in O. Pöggeler und D. Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1990. S. 29. Das bringt ihn Kierkegaard nicht näher: „Ich habe auch nicht die Tendenz Kierkegaard“, sagt Heidegger in demselben Brief.

bekräftigt wie diejenige von *Unterwegs zur Sprache* „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nicht auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft“⁵²⁶ und vom *Spiegel-Gespräch* „Nur noch ein Gott kann uns retten“⁵²⁷. Um die wirkliche Position Heideggers über die Religion festzustellen, müssen wir in unseren Betrachtungen seine katholische Herkunft⁵²⁸, sein theologisches Studium, die Themen seiner Lektionen, die Freundschaft mit Bultmann und seine allmähliche Annäherung an das Luthertum⁵²⁹ mit einbeziehen.

Der Weg des Katholizismus schien der gerade Weg für Martin Heidegger (getauft nach dem Namen der Dorfkirche⁵³⁰). Im Katholizismus fand sein Vater einen Beruf, Mesner (und ein auch Haus), und er selbst war schon Ministrant gewesen und erwog die Möglichkeit Priester zu werden. Jedoch musste er bereits zwei Wochen nach seiner Einführung das Noviziat wegen einer Herzkrankheit aufgeben. Nun studierte er Theologie, gab aber dieses Studium auf, und kokettierte mit den Wissenschaften. Schliesslich entschied er sich für die Philosophie. Von seiner anfänglichen Kritik als Apologet der Kirche gegen den Modernismus

⁵²⁶ M. Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1975, S. 96. Auch diese Behauptung ist zweideutig. Meines Erachtens bezieht sich Heidegger hier vielmehr auf das Erlernen der Hermeneutik und die Nachwirkungen in seinem Denken als auf eine Wiederaufwertung der Theologie in demselben (der spätere Heidegger hat sonst kein Wort über die Hermeneutik verloren).

⁵²⁷ Aber was heisst zweideutig zu sein? In Heidegger seien „nicht die Eigenschaften entlaufener Katholik [...], die katholisch noch bleiben in der totalen Verneinung des Katholischen“, sagt Jaspers, zitiert von Holger Zaborowski, „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919“ in: Alfred Denker, Hans Helmuth Gander und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg / München, 2004, S. 123.

⁵²⁸ T. Rentsch informiert uns sogar, dass Heidegger eigentlich Priester werden sollte. „Ein Anspruch seitens seiner Familie, der über Jahre schwer auf ihm lastet. Sein Vater ist nicht nur Küfermeister in Messkirch, sondern auch der Mesner, der Kirchendiener des kleinen Städtchens. Der Kleine Heidegger wird Messdiener zu St. Martin in Messkirch“. T. Rentsch. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Pieper, München, 1989. S. 99

⁵²⁹ „Im Freiburger Tagebuch von W. Boyce Gibson aus dem Jahr 1928 heisst es, ‚Heidegger is more Protestant than Catholic, much more‘ (Gibson: From Husserl to Heidegger)“, D. Thomä. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990. S. 146, Fussnote 241. Thomä empfiehlt dafür den folgenden Auszug der Heidegger-Biographie von Hugo Ott: „Mein Mann hat seinen kirchlichen Glauben nicht mehr, und ich habe ihn nicht gefunden. Schon bei unserer Trauung war sein Glaube von Zweifeln unterwühlt. [...] Wir haben viel zusammen gelesen, gesprochen, gedacht und gebetet, und das Ergebnis ist, dass wir beide jetzt erst protestantisch denken, d.h. ohne feste dogmatische Bindung, an den persönlichen Gott glauben“. H. Ott. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus, Frankfurt a.M. 1983, S. 108.

⁵³⁰ Cf. Hans D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger (Philosophie und Fastnacht)*, Beck, München, 2005, S. 10: „Der Weg eines, der hinaus wollte aus Messkirch, war von der Kirche vorgezeichnet. [...] Der Weg führte über das bischöfliche Konvikt in Konstanz zum Studium der katholischen Theologie nach Freiburg“.

(Terminus angeblich von Carl Braig⁵³¹ in deutschsprachigem Raum geprägt und vom späteren Papst offiziell verwendet⁵³²), von der Theologie und den Wissenschaften aus gegen Nietzsche, den Sozialismus, den Darwinismus, den Autonomismus und die „Dekadenten“, ging Heidegger zum Bruch mit dem „System des Katholizismus“. Die neuen Denker mögen eine gewisse Faszination ausgeübt haben (siehe oben über die Veröffentlichung der Werke von Kierkegaard, Hölderlin, Nietzsche usw. zwischen 1910 und 1914). Diese allein sind aber nicht die Ursache seines Glaubensverlusts.

Heidegger hing lange von den Stipendien der katholischen Kirche ab und setzte seine Hoffnungen auf verschiedene Stellen, die nur durch ihre Gunst innezuhaben waren. Die Unabhängigkeit würde ihm erlauben, sich deutlich auszusprechen. 1911 brach Heidegger das Theologiestudium ab⁵³³, 1919 äusserte er sich über die Unzulänglichkeit seines Glaubens mit Krebs⁵³⁴ (was zum Ende der Korrespondenz und der Freundschaft führte). Unmittelbar nach

⁵³¹ Cf. Richard Schaeffler, „Heidegger und die Theologie“ in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 292. Ob Braig, der seit 1897 ordentlicher Professor für Dogmatik in Freiburg i.B. war, tatsächlich den Modernismusbegriff in die „apologetische Literatur“ einführt, sei dahingestellt. Tatsache ist, dass Braigs Buch *Vom Sein. Abriss einer Ontologie* Heideggers Interesse für die Ontologie weckte, dass Heidegger auf Braigs Anleitung Husserl und Lotze studierte (*Reden und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*, S. 41), und dass Heidegger an Braig, dem letzten „aus der Überlieferung der Tübinger spekulative Schule“, die fruchtbare Auseinandersetzung mit Schelling und Hegel wichtig fand (*Frühe Schriften*, S. IX). Mehr über Braig ist im *Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon* zu finden: www.bautz.de/bbkl

⁵³² „1907 hat Papst Pius X. den Modernismus förmlich verurteilt, und drei Jahre später wurde er durch die Verpflichtung nicht nur der Lehrer an katholischen Seminaren und Hochschulen, sondern aller Anwärter auf die Priesterweihe zur Ablegung des Antimodernisteneides ([...] Verpflichtung 1967 aufgehoben) wirksam unterdrückt. [...] Die päpstliche Verurteilung behauptete, die Grundlage des Modernismus sei ein ‚Agnostizismus‘, der die Reichweite der menschlichen Vernunft auf die Erscheinungswelt beschränke, sowie eine ‚vitale Immanenz‘, der zufolge die Erklärung für die Religion in der menschlichen Erfahrung zu finden sei. Die historisch-kritische Sichtweise der Modernisten sei die natürliche Folge dieser Voraussetzungen“. Bernard M.G. Reardon, „Modernismus“ in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 18, De Gruyter, Berlin / New York, 2000, S. 130.

⁵³³ „Und in einem Lebenslauf aus dem Jahr 1922 macht Heidegger gar geltend, dass er sein Theologiestudium im Jahr 1911 nicht – wie er an anderer Stelle [nämlich im Lebenslauf zur Habilitation 1915] erklärt – aus gesundheitlichen Gründen aufgab, sondern wegen seiner bereits ausgeprägten Abneigung gegen die Dogmatik der Amtskirche. [...] Ein solch früher Bruch mit dem ‚System des Katholizismus‘ [...] ist durch Heideggers eigene Texte aus den Jahren 1910-13 in keiner Weise gedeckt“. Dieter Thomä, „Die frühesten Texte. Kampf gegen die ‚Diesseitsauffassung‘ des Lebens“ in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, S. 2. Cf. Philippe Capelle, „‚Katholizismus‘, ‚Protestantismus‘, ‚Christentum‘ und ‚Religion‘ im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen“ in: Alfred Denker, Hans Helmuth Gander und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch I*, S. 350. Capelle sieht dagegen bereits 1911 „ein eindruckliches Zeugnis seines Bekenntnisses zur Philosophie, die ein ‚wahrer Spiegel des Ewigen sei“.

⁵³⁴ In dem Brief behauptet Heidegger, dass er seit zwei Jahren versuche, über seine „philosophische Stellungnahme“ klar zu werden (bereits den 19.07.1914 schrieb er auch an Krebs ironisch über die Entscheidung des Papstes, den Thomismus als die offizielle Philosophie der Kirche anzunehmen, A. Denker, H. Gander, H. Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch I*, S. 62). Und er fährt so fort: „Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das

Sein und Zeit verneinte er den wissenschaftlichen Status der Theologie (oder Wissenschaft mit einem problematischen, unbegründbaren, Positum: der Glaube, der Todfeind der prinzipiell atheistischen Philosophie, welche der Theologie helfen muss⁵³⁵). Zur Zeit der Kehre tadelt er am heftigsten den Glauben⁵³⁶: In der Dogmatik des Christentums werde das Ursache-Wirkungs-Verhältnis, die Rolle von Schöpfer und Kreatur gebraucht, um „etwas“ zu „erklären“. Dieses Verhältnis sei aber so primitiv, dass nichts erklärt werde, es werde aber alles normal verstanden, wie gewöhnlich, und die Frage nach dem „etwas“ tauche unter. Die Seinsverlassenheit sei im Christentum so undurchsichtig wie entscheidend⁵³⁷. Schliesslich zurückhaltend, in einer Art Theorie der zwei Wahrheiten, anerkennt er (genauer gesagt: bestreitet er nicht) den Raum der Theologie, und die Möglichkeit der Religion fürs Dasein: Distanz, Abstand. „Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht. Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schliessen. – Innerhalb der Gläubigkeit denkt man wohl noch; aber das Denken hat als solches keine Aufgabe mehr“⁵³⁸. Da der Bruch nicht formal war, wurde Heidegger nach dem Ritus begraben. Letztlich machte er nie Schluss mit dem Christentum.

Die katholische Herkunft erlaubte Heidegger in Kontakt mit der traditionellen Metaphysik zu treten. Luther, wie Heidegger selbst sagt, hasste Aristoteles und daher (sowie aufgrund der erfolgreichen Metaphysikkritik Kants und der Herabsetzung der Metaphysik zur Erkenntnistheorie) wurde die Ontologie in den reformierten Seminaren nicht besonders gepflegt⁵³⁹. Braig, Heideggers Professor für dogmatische und systematische Theologie, hatte

Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).“, Brief 9 Martin Heideggers an Engelbert Krebs (09.01.1919), „Dokumentationsteil“ in: Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander und Holger Zaborowski, *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 67. Andererseits weist Hugo Ott darauf hin, dass Heidegger bereits 1917 (beim Anlass seiner protestantischen Hochzeit mit der Protestantin Elfriede Petri in Wiesbaden) „sich juristisch von seiner kirchlichen Gemeinschaft gelöst hatte“, nachdem er vorher, durch den katholischen Ritus, von Krebs zelebriert, geheiratet hatte. Cf. Hugo Ott, „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Zum katholischen Kontinuum im Leben und Denken Martin Heideggers“ in: Frank Werner Veauthier (Hg.), *Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik*, Carl Winter, Heidelberg, 1992, S. 100-1.

⁵³⁵ Matthias Jung, „Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz“ in: Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, S. 475-6.

⁵³⁶ Die innere Unsicherheit war für ihn schmerzlich. „Die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Misslingen des Rektorats“ wurden von ihm wie ein Pfahl im Fleisch empfunden. Cf. *Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechseln 1920-1963*, Pieper, München, 1990, Brief 120 (1. Juli 1935).

⁵³⁷ Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 110.

⁵³⁸ Heidegger zitiert von Philippe Capelle, in: Denker, Gender und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 365.

⁵³⁹ „In jenen Jahren kurz vor dem Ersten Weltkrieg – und übrigens noch lange Zeit darüber hinaus – galt nun ein Interesse an Ontologie als ein konfessionelles Erkennungszeichen katholischer Theologen.

ein Buch verfasst, welches Heidegger auf die Frage nach dem Sein brachte (die Lektüre dieses Buches, bereits während der Gymnasialzeit, stellte den ersten Kontakt Heideggers mit einem philosophischen Werk dar⁵⁴⁰). Zur selben Frage brachte ihn 1907 Brentanos Buch über die Bedeutung vom Sein in Aristoteles. (Brentano, Franziskaner, gab seinen Lehrstuhl ab und trat 1879 aus der Kirche zurück.) Die scholastisch-thomistische Tradition wurde in der katholischen Kirche fortgesetzt, um so mehr angesichts des „Modernismus“, und brachte Heidegger *ad portas* seines Pfades.

Aber gerade diese theoretische Gesinnung wurde das Verhängnis von Heideggers katholischem Glauben: Das System des Katholizismus (die mittelalterliche Mystik ist nicht Teil dieses Systems, sie ist eher eine Gegenbewegung), die Kirchenlehre, die Scholastik, hemmen nach Heidegger das innere Leben der Religion in den Individuen, und dasjenige, wonach er für seine Religionsphänomenologie⁵⁴¹ strebte, war ausgerechnet der ursprüngliche Ausdruck der Religion⁵⁴², die Singularität der gelebten Religion, welche in keinem System, in keiner Kritik der Religion, dogmatischen Formeln (Credo) oder Objekt-Geschichte vorhanden ist⁵⁴³. Das System der *philosophia perennis* war für Heidegger blind für die Geschichtlichkeit,

[...] Die Orientierung am ‚Sein‘ (sei es das Sein Gottes oder des Menschen) schien die Radikalität der Entscheidung zu bedrohen, die für den Menschen dort fiel, wo er als Sünder unter Gottes Zorn oder als Gerechtfertigter unter Gottes Gnade steht. Nicht die ewigen Wesensverhältnisse zwischen Gott und dem Menschen, sondern das geschichtliche Verhältnis des zu neuem Leben gerufenen gerechtfertigten Sünders stand im Mittelpunkt reformatorischer Theologie“. Richard Schaeffler, „Heidegger und die Theologie“ in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 289. Eine andere Version in demselben Geist: Zaborowski sieht in der Kirchengeschichte die Polarität (im Akzent oder Schwerpunkt) Natur-Gnade, Schöpfungsordnung-Erlösungsordnung. Heidegger habe sich bis 1919 sehr für den Begriff Gnade interessiert – von zu Hause her anscheinend –, infolgedessen auch für ihre „Bezugsautoren“: Paulus, Augustinus, die Mystiker, Franz von Assisi, Bonaventura, Luther, Pascal Dostojewskij, Kierkegaard, Jørgensen und Schoenaich-Carolath. Die Katholische Kirche ziehe dagegen den Zugang zum Christentum durch die Vernunft vor. Cf. Zaborowski in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 135-40.

⁵⁴⁰ Cf. Richard Schaeffler, in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 291

⁵⁴¹ „Die Philosophie soll als Phänomenologie mit dem menschlichen Leben oder Dasein gehen, nicht von metaphysischen Ansätzen oder Vorgriffen sich leiten lassen. So zeigt die Phänomenologie formal, also ohne inhaltliche Füllungen, die Motive des Daseins an“. Otto Pöggeler, „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt“ in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 188. Heideggers Habilitation sah wie eine systematisch-historische Arbeit über die Scholastik aus – welche er sowieso bewunderte, die Arbeit war aber schon phänomenologisch. Cf. P. Capelle, in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 351.

⁵⁴² „Noch der späte Heidegger hat diesem Gott der Metaphysik vorgeworfen, vor ihm könne man nicht in religiöser Scheu in die Knie fallen, vor ihm nicht musizieren und tanzen“. Richard Schaeffler in: A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 296.

⁵⁴³ Heidegger kämpft gegen die „Betrachtungsweise, die von einem externen Beobachterstandpunkt aus religiösen Vorstellungen und Praktiken analysiert, ohne zu beobachten, dass solche Phänomene erst durch die Einbettung in eine bestimmte Lebensform verständlich werden. [...] Die urchristliche Lebenserfahrung soll die phänomenale Ressource liefern, von der aus das ‚vollzugsmässige‘ Defizit der abendländischen Begriffsbildung, ihr ‚objekt-geschichtliches‘ Vorurteil sichtbar und kritisierbar wird“. Matthias Jung, „Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum

welche er durch Hegel, Fichte, Rickert und Dilthey entdeckte. Da sah er Luther als eine Alternative: „Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet. Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: Es beginnt dann das Einsetzen der *protestantischen Scholastik*“⁵⁴⁴. Die protestantische Kirche wandte sich gegen die Tradition der katholischen Kirche und versuchte den Sinn vom Leben in der Gemeinde wie im Urchristentum zu erwecken. Auch Heidegger. Deswegen befasste er sich lange mit Luther⁵⁴⁵ und zusammen mit Bultmann arbeitete er über ihn in Seminarsitzungen, wenn auch nicht aus theologischer Sicht⁵⁴⁶.

Hier müssen wir etwas hinzufügen. Heidegger findet im Urchristentum das Vorbild, das Paradigma vom faktischen Leben, das er suchte für seine phänomenologische „Analyse“; das Urchristentum ist aber nur eine unter anderen Möglichkeiten: „Die faktische Lebenserfahrung ist nicht die urchristliche Lebenserfahrung, sondern die urchristliche Lebenserfahrung faktische Lebenserfahrung“⁵⁴⁷. Dies hat er in der katholischen Lehre nicht gefunden: „In der Lehre des Glaubens, der Sakramente... werden die äusseren und objektiven Momente scharf und prägnant betont und dissoziierend abgesetzt gegen das Subjektive, Persönliche, Innerliche. Das Moment der zentralen Autorität in der Kirche tritt theologisch hervor als Gegensatz zu dem Geist des Einzelnen“⁵⁴⁸.

Heidegger machte Schluss mit dem Katholizismus, vielleicht nicht formell, aber als Lebensweise. Obwohl er das Kloster Beuron Ende der zwanziger Jahre besucht, beklagt er sich bei Jaspers über wie katholisch (von „Berufskatholiken“, von katholischen Privatdozenten) die Universität Freiburg geworden sei, und er fühlte sich von Spionen beobachtet und bedrängt (Erich Przywara und andere Jesuiten waren ihm suspekt). Nachher erschwerte er die Promotionen und Habilitationen von katholischen Militanten durch negative

faktischen Leben“ in: Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, S. 10.

⁵⁴⁴ Von Pöggeler zitiert in „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt“. in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 188

⁵⁴⁵ Eigentlich, berichtet uns Otto Pöggeler, las Heidegger Luther (Römerbriefvorlesung des jungen Luther) zum ersten Mal 1909 im Konvikt. Cf. Otto Pöggeler, „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt“ in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 185.

⁵⁴⁶ Heidegger macht 1924 einen Referat über das Problem der Sünde bei Luther bei Bultmanns Seminar „Die Ethik des Paulus“. „Die Traditionslinie Paulus-Augustinus-Luther-Kierkegaard erscheint dem religiösphilosophischen Denken der Nachkriegszeit als eine lebensnähere Alternative zu der protestantischen Orientierung an Kant und zum katholischen Neuthomismus“. Matthias Jung, „Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben“ in: Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, op. cit. S. 12.

⁵⁴⁷ Dominic Kaegi, „Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz“ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPh)*, Heft 1, Metzler, Stuttgart, 1996, S. 142.

⁵⁴⁸ Bernhard Welte zitiert von Adolf Darlap, „Die Rezeption S. Kierkegaards in der katholischen Theologie“, in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmöe, *Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Kopenhagen, Fink, 1983, S. 228.

Begutachtungen⁵⁴⁹. Im Katholizismus sah Heidegger die Unfreiheit des Dogmas, die Autorität, welche mit ihrem Recht zwingt. Dies, zusammen mit Antimodernismus, der Unfehlbarkeit des Papstes, der Adoption des Thomismus als offizielle Philosophie, erklärt, dass Heidegger den Glauben als Todfeind der Philosophie betrachtete⁵⁵⁰, und warum er sich von der Religion lossagte.

Kierkegaard gehörte nicht zum Katholizismus⁵⁵¹, er sagte, dass er ohne Autorität sei. Noch mehr: Seine einzige theoretische Schrift ist *Der Begriff Angst*, und sie ist die einzige unter den pseudonymen Schriften, die Heidegger schätzte. Heidegger mochte sehr voreingenommen der Tradition gegenüber sein, mit Recht vielleicht, aber Kierkegaard gehörte zur anderen Partei, nicht gerade mystisch, nicht unintellektuell, aber geschichtlich und existenziell (oder existenzial). Trotzdem kann Heideggers Ablehnung oder Kritik an Kierkegaard als Teil seiner Abgrenzung zur Religion wahrgenommen werden.

Unser kleiner Exkurs ist nicht umsonst gewesen. Wir können ausschliessen, dass Heidegger mit dem Angriff auf Kierkegaard nur seine Originalität verteidigen wollte. Heidegger setzte sich eine Weile intensiv mit Kierkegaard auseinander – davon haben wir leider kaum Zeugnisse. Die Kritiken Heideggers an Kierkegaard (siehe oben Nicht-Philosoph: 2.1. #1 und #7) sind nicht ausführlich (noch weniger die Huldigungen), weil sie nur nebenbei erwähnt wurden, Heidegger ging auf etwas anderes ein. Und was nun?

Wir wissen, dass Heidegger Kierkegaard bewunderte, so wie Dostojewski⁵⁵² und andere Autoren (sie ermöglichten ihm den Zugang zu einer anderen Theologie, genauer gesagt, dem religiösen Leben, der Wichtigkeit des lebendigen Lebens), aber wir wissen auch, dass

⁵⁴⁹ Hans D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger (Philosophie und Fastnacht)*, Beck, München, 2005. Kap. 17. Die katholischen Dozenten.

⁵⁵⁰ Ein Beispiel dieser Äusserung bietet uns Günter Figal an, in Zusammenhang mit Kierkegaards Arbeit (Figal, „Verzweiflung und Uneigentlichkeit“ in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmöe, *op. cit.*). Während Kierkegaard den Glauben als „die Überwindung der prekären Situation des Selbstseins“ betrachtet – der Gläubige „lässt sich einen Grund sein und nimmt zugleich die Uneinsehbarkeit dieses Grundes an“ (S. 141) –, und damit ein Ende auf die dialektische Bewegung setzt, besteht Heidegger darauf, dass das Dasein sich nicht selbst begründen kann, „wohl aber ist es der Grund seiner selbst als dessen, was es ist“ (S. 149), d.h. die Selbstbegründung des Daseins bleibt immer unvollständig, es ist unmöglich. „Während Kierkegaards Problem ihn konsequenterweise zum philosophischen Verstummen führt, kann die Anstrengung der späten Philosophie Heideggers als Versuch verstanden werden, die genannte Schwierigkeit zu bewältigen. Daran wird noch einmal deutlich, dass konsequenter Glaube die Philosophie ausschliesst und umgekehrt“ (S. 150).

⁵⁵¹ Er bewog aber einige sich zu konvertieren. Cf. Michael Theunissen und Wilfried Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, S. 60.

⁵⁵² „Dostojewskij, so gestand Heidegger mir einmal zu, sei damals weit wichtiger gewesen als Nietzsche“. Otto Pöggeler, „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt“ in: Denker, Gander und Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, S. 192.

Heidegger die Religion zuwider war, weil sie eine Gefahr für das freie Denken sei. Christliche Philosophie heisse hölzernes Eisen⁵⁵³. Seine Haltung vor der Religion wechselte mit der Zeit, dennoch hielt er immer (seit seinem Bruch mit dem Katholizismus) Abstand von der Religion in seinem Denken, vielleicht nicht so in seinem Leben, indem er weiterhin Riten, Feiern und Formalitäten pflegte. Luther, Augustinus, usw. werden auch kein Thema mehr von Vorlesungen⁵⁵⁴; das geschah damals, vor *Sein und Zeit* (ausser über Abraham a Santa Clara 1909, 1910 und 1964⁵⁵⁵). Damals aber hielt man Kierkegaard wie Nietzsche für einen Literaten und Schwärmer. Auch wenn Heidegger Kierkegaard trotz dessen religiösem Verständnis öffentlich angenommen hätte, wäre eine Vorlesung über ihn damals nicht angebracht gewesen⁵⁵⁶. Kierkegaard sei interessant, aber nicht dermassen, dass man sein Epigone werde⁵⁵⁷. Immerhin lernte Bultmann durch Heidegger Kierkegaard kennen.

Heideggers berühmt gewordener Satz „Herkunft bleibt Zukunft“⁵⁵⁸ suggeriert, dass er zu theologischen Problemen oder zum Glauben zurückkehrt. Das ist ein Satz vom alten Heidegger. Vielleicht auch eine Erinnerung an die von ihm oft zitierten Verse Hölderlins *Der Rhein*: „Denn / wie du anfiengst, wirst du bleiben, / so viel auch wirkt die Noth, / Und die Zucht, das meiste nemlich / Vermag die Geburt, / Und der Lichtstral, der / Dem Neugeborenen begegnet“⁵⁵⁹. Vorrang der Geworfenheit? Keinesfalls. Heidegger hatte sein eigenes Selbstverständnis; in diesem sah er (und wir sahen es mit ihm), dass seine religiöse Herkunft eine grosse Rolle spielte, und dass diese seine späteren Themen und Ansichten ermöglichte und skizzierte. Bereits 1930 wies Löwith darauf hin, dass viele Begriffe von *Sein und Zeit* theologische Abstammung haben: Angst, Schuld, Gewissen, usw. Umsichtig nennt er das eine

⁵⁵³ Heidegger, *Wegmarken*, S. 66.

⁵⁵⁴ Zuletzt vielleicht 1961 und es ging um Luther: 1961 nahm Heidegger Teil an zwei Sitzungen von einem Seminar Gerhard Ebelings über Heidegger und die Theologie.

⁵⁵⁵ Der Brief von 1964, „Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über ‚das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie‘“, welcher als Anhang zum Vortrag von 1927 „Phänomenologie und Theologie“ in *Wegmarken* veröffentlicht wurde, zeigt keinerlei Position über die Theologie. Cf. Heidegger, *Wegmarken*, S. 68. Den Text hätte er im denselben Jahr in einem Kolloquium über Hermeneutik (theologische Hermeneutik) in den USA vortragen müssen, jedoch ermöglichten gesundheitliche Gründe ihm das nicht, er musste absagen und Hans Jonas trug vor: „Heidegger and Theologie“. Cf. <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1964/v21-3-article3.htm> ; cf. auch Heidegger, *Wegmarken*, S. 482.

⁵⁵⁶ Doch hielt Jaspers 1927 „Kant und Kierkegaard“. Heidegger und Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, S. 106.

⁵⁵⁷ 36. Brief von Rickert an Heidegger (03.08.29) in *Martin Heidegger – Heinrich Rickert 1912 – 1933*, Klostermann, Frankfurt, 2002, S. 65.

⁵⁵⁸ „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. M. Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache“ in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1975, S. 96.

⁵⁵⁹ Cf. Martin Heidegger, *Zu Hölderlin / Griechenlandreise*, Klostermann, Frankfurt, 2000, S. 285.

Aufhebung (der christlichen Daseinsauslegung) im Hegelschen Sinne (oder eine Art Vorurteil, da alle Interpretation Vorurteile hat, auch die des Daseins)⁵⁶⁰. Die theologische Herkunft dieser Begriffe ist dennoch zweitrangig, wichtig ist der Gebrauch dieser Begriffe, und Heidegger verwendet sie philosophisch⁵⁶¹. Heideggers Verständnis der Existenz ist philosophisch, nicht theologisch, obschon seine Quellen einen religiösen Hintergrund haben: „Augustin, Luther, Kierkegaard sind philosophisch wesentlich für die Ausbildung eines radikaleren Daseinsverständnisses“⁵⁶².

Und die Rede von den Göttern und dem letzten Gott? Das ist ein ganz anderes, kompliziertes Problem. Es hat nicht viel mit Religion oder Theologie zu tun, noch weniger mit Kierkegaard, eher mit Hölderlin und seiner Dichtung und brächte uns noch weiter vom Thema ab⁵⁶³.

2.2.3. Und wo ist Kierkegaard?

Kehren wir jetzt zurück zur Sache. Wir interessieren uns für das Verhältnis von Heidegger zu Kierkegaard; wir sahen aber, dass uns Heidegger knappe Zeugnisse davon anbietet. Wir versuchen dieses Schweigen zu verstehen, welches sogar in einem Vortrag, nämlich *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, dazu führt, dass, obwohl er eine Würdigung sein sollte, Kierkegaard nicht einmal erwähnt und scheinbar nicht mal angedeutet wurde. Wir machten bereits darauf aufmerksam, dass solche „Hemmungen“ als Folge von Streitereien über Heideggers Originalität und von Heideggers Ablehnung des Handhabens der Religion in der Philosophie entstanden sind. Das ist mehr oder minder, was wir bisher gemacht haben. Es bleibt uns noch plausibel zu machen, dass im erwähnten Vortrag versteckterweise auf Kierkegaard hingewiesen wird. Wie wollen wir das machen?

⁵⁶⁰ Zitiert von Matthias Jung, „Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz“, in: Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, S. 478. Thomas Rentsch spricht von einer theologischen Schicht im Heideggers *Sein und Zeit* (zusammen mit einer metaphysischen, einer phänomenologischen, einer kantischen, und einer hermeneutischen). Cf. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, S. 117.

⁵⁶¹ „Heidegger beschreibt die Existenz nicht in theologischen Begriffen, sondern das religiöse Leben in Begriffen, und damit in den Grenzen der Existenz“ Kaegi, IZPh1, 1996, S. 137.

⁵⁶² Brief von Heidegger an Bultmann (31.12.1927) in *Briefwechsel*, S. 48.

⁵⁶³ Dazu ist der folgende Artikel sehr empfehlenswert: Peter Trawny, „Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde“ in: Peter Trawny (Hg.), *Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

Einige erste Antworten auf die Auslassung Kierkegaards finden wir bereits im Kolloquium:

Jean Wahl behauptet, dass Heidegger in seinem Vortrag begreife, dass es etwas mehr als das Existenzial und sogar als das Sein gebe, Heidegger gehe über die Ontologie hinaus und lade uns zu dieser helldunklen Lichtung ein. Da, beim Überschreiten der Ontologie, nähere sich Heidegger, ohne es zu wollen, Kierkegaard in manchen Hinsichten⁵⁶⁴. Dieser bleibe aber im Schatten sitzen⁵⁶⁵. Ist Jean Wahls „übermetaphysischer“ Kierkegaard ein Lapsus Heideggers? Ist es der Lapsus von Heidegger, Kierkegaard nicht erwähnt zu haben oder das ungewollte Auftauchen desselben (wenn Wahl ja glaubt, dass Heidegger Kierkegaards Ideen in *Sein und Zeit* bloss phänomenologisiert hat)?

Brun findet, dass Heidegger Kierkegaard nicht behandelte, und dass Heidegger vom Kolloquium profitiert hat, um seine eigenen Gedanken bekannt zu machen. Er deutet an, dass das ein neuer Skandal (zusammen mit dem Vortrag von Sartre und den Skandalen in Kierkegaards Leben und beim Begräbnis) und Irritation in Kierkegaards Leben wäre⁵⁶⁶. Hatte aber Heidegger nötig, 1964 bereits 75-jährig, schonlange weltweit eine Zelebrität, in Frankreich seine Gedanken bekannt zu machen? Wozu?

F.T. Billeskov-Jansen meint, dass Heideggers Problemstellung eine kierkegaardsche sei⁵⁶⁷. Was heisst das? Wie stellt Kierkegaard die Probleme normalerweise dar? Hat Heidegger seinen Stil in diesem Vortrag geändert?

Für Lucien Goldmann ist die Auslassung von Kierkegaard: „*une des manières les plus radicales de prendre ses distances à l'égard de celle-ci [la pensée de Kierkegaard]*“⁵⁶⁸. Aber was genau bedeutet diese radikale Stellungnahme? Warum war sie nötig? Darüber sagt er nichts.

Beaufret sagt, dass Heidegger nicht über Kierkegaard gesprochen hat, da über Kierkegaard zu sprechen sehr schwierig sei (und dass Barth derselben Auffassung sei), nicht weil Heidegger Kierkegaard gering schätze⁵⁶⁹: Je mehr er uns gefällt, desto weniger können

⁵⁶⁴ Cf. J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard Vivant*, S. 206.

⁵⁶⁵ Wahl fragt Beaufret: „Auf welcher Weise findet ein tiefes Verhältnis zwischen Heidegger und Kierkegaard statt? [...] Gibt es eine Wahrheit, die darin bestünde, dass Kierkegaard aus dem Schatten hervorkommt, oder ist die Ontologie, und vor allem dasjenige, welches die Ontologie ersetzt, ‚das Denken‘, ganz anders, als Kierkegaard sich vorgestellt hatte?“ Idem, S. 255.

⁵⁶⁶ Idem, S. 235-6.

⁵⁶⁷ Idem, S. 236.

⁵⁶⁸ Idem, S. 126.

⁵⁶⁹ Idem, S. 255

wir sachverständig über ihn reden⁵⁷⁰. Worin besteht die Schwierigkeit, über Kierkegaard zu sprechen?

Beaufret fügt hinzu, dass die Beziehung zu Kierkegaard durch Hegel im Artikel sichtbar werde. Wie ist es möglich, dass der Hegel des Vortrages Kierkegaard widerspiegelt? Übernimmt Kierkegaard nicht nur Hegels Dialektik, wie Heidegger meint, sondern auch seine teleologische Konzeption der Geschichte der Philosophie und alles wofür Hegel im Vortrag steht?⁵⁷¹

Danach sagte Beaufret, dass es Heideggers Thema im Vortrag sei, ein Denken zu finden, welches unabhängig von der Unterscheidung zwischen Rationalem und Irrationalem sei⁵⁷², und dass Heidegger in Kierkegaard eine Alternative sehe⁵⁷³. Handelt der Vortrag wirklich davon? Warum wird denn nicht direkt auf Kierkegaard hingewiesen? War für Heidegger also Kierkegaard derart unter der „Botmässigkeit“ Hegels, anstatt eine Alternative zu diesem zu bedeuten?⁵⁷⁴.

Nachher, beim zweiten Diskussionstag, wie wir sahen, hielt Beaufret mit den Erklärungen inne: Heidegger sprach nicht über Kierkegaard, weil er das so abgemacht hatte, weil die beste Ehrung Kierkegaards seine eigene Arbeit sei (würden die Veranstalter des Kolloquiums meinen). Beaufret selbst sei nur noch Vorleser und Übersetzer des Vortrages. Heidegger solle für sich selber sprechen⁵⁷⁵. Warum sagte Beaufret dies nicht von Anfang an? Warum erst

⁵⁷⁰ Beaufret schlug Heidegger vor, dessen Satz über Kierkegaard: „Der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemässe“ zu kommentieren. Heidegger habe es aber nach einer Weile abgeschlagen. Für Beaufret ist das von Heidegger erwähnte Zeitalter Heideggers eigenes Zeitalter: 1925-7 (obwohl Beaufret meint, dass Heidegger Kierkegaard las, „als jener begann, die Augen aufzuschlagen“, 1909-11). Cf. J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard vivant*, S. 255, bzw. 256-7.

⁵⁷¹ Kierkegaard, führt Beaufret auf, sei der Dichter des Religiösen als subjektiver Denker. Sein Problem sei dasselbe von Hegel und Husserl: das Subjekt (als Sein des Seienden). Aber Kierkegaard interpretiere das Subjekt ganz anders: Kierkegaard sei nah und weit von Hegel: er werde der Antiphilosoph des Philosophen der Subjektivität selbst, und so sei er der „dem Geschick seines Zeitalters gemässe“. Cf. J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard vivant*, S. 257-8

⁵⁷² Auch zwischen Atheismus und Religion, scheint Beaufret zu meinen: Implizit sei in Heideggers Text die Möglichkeit eines Denkens, welches nicht von der Humanitas des Menschen (Sartre) und auch nicht von der Trennung Mensch/Gott ausgehe.

⁵⁷³ J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard vivant*, S. 253.

⁵⁷⁴ „Ewald Wasmuth, einer der jüngsten Pascalübersetzer, bemerkt über den Gegensatz zwischen Descartes und Pascal, der mich ausserordentlich an den Gegensatz zwischen Hegel und Pascal [sic, anstatt Kierkegaard] erinnert, folgendes: ‚Dass sie getrennt blieben, war notwendig, in den beiden teilt sich der Weg, den einen hat das europäische Denken fast bis ans Ende verfolgt, der, in den Pascal einbog, ist noch unerschlossen‘ (Wasmuth, Gedanken, S. 52).“ Max Bense. *Hegel und Kierkegaard*, Staufien, Köln – Krefeld, 1948, S. 27.

⁵⁷⁵ J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard Vivant*, S. 313. Für die Wahrhaftigkeit von Beaufrets Worten kann eine Andeutung von Goldmann sprechen: „Wenn ich, trotz allem, die mir gebetene Präsentation zu durchführen akzeptiert habe, ist es nur dadurch, dass die Veranstalter hervorhoben, dass es sich um ein philosophisches Kolloquium und nicht um ein institutionelles Gedenken handelt“. Idem, S. 126. Nachher stellt er Heideggers Vortrag als radikales Beispiel dieser Abmachung vor, wie in #4 gezeigt.

einen Tag später, zum Kolloquiumsschluss? Wenn Heideggers Arbeit die beste Ehrung sei, was für eine Daseinsberechtigung hatte der erste Vorschlag: Beaufrets Vorschlag an Heidegger, den Satz zu kommentieren: „der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemässe“?

In der Vorstellung von Heideggers Text, vor dessen Lektüre, sagt ja Beaufret, dass es sich in diesem Text nicht um Kierkegaard drehe, aber dass Kierkegaard *sehr* (Hervorhebung nicht im Original) anwesend in *Sein und Zeit* sei. Für Heidegger sei Kierkegaard, wenn nicht ein Philosoph, ein Meister der existenzialen (existenziellen, meint er) Philosophie. Kierkegaards Stelle am Ende der Philosophie, passe besser zur Aufgabe des Denkens. Ein Denken könne sich aus Berufung auf das Originale und Unfeste definieren⁵⁷⁶. Dreht es sich im Text um Kierkegaard oder nicht? Wenn nicht, wie Beaufret schliesslich sagt, wozu alle diese Anspielungen? Würde Heidegger Beaufrets Meinungen über die Stelle von Kierkegaard in seinem Denken billigen?

Einen letzten Versuch unternimmt Beaufret mit dem heideggerschen Unterschied zwischen Denken und Philosophieren. „Aber das Denken, welches diskret am treuesten dem Geheimnis selbst des Denkens ist, kann um so besser eine Schuld anerkennen. Und darum, obwohl Heidegger in Kierkegaard, zu einer Zeit in der die Denker Philosophen sein sollten, keinen Philosophen sieht, wie Nietzsche und Hegel gewesen waren, sondern einen religiösen Schriftsteller, [...] in *Holzwege*: ‚und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemässe‘“⁵⁷⁷. Hat Heidegger tatsächlich anerkannt, was er Kierkegaard schuldet? Zeigt der Text nicht anscheinend das Gegenteil? Was meint damit Beaufret, dass die Denker Philosophen sein sollten? Ist also Philosophieren eine Art Denken?

Die Aufgabe, Heidegger zu verteidigen, war nicht einfach und Beaufret hat es getan, so gut er konnte. War es aber überhaupt eine Verteidigung? Nur vor Brun. Andere Teilnehmer versuchten Heidegger zu verstehen, Kierkegaard dort erscheinen zu lassen, wo er nicht sichtbar war⁵⁷⁸. Alle Mühe war aber umsonst, gute Intuitionen zeigten sich als unbeholfen, denn Heidegger fühlte sich missverstanden (siehe oben 2.1. #14). Was war das Wesentliche, welches von den Teilnehmern an Kolloquium übersehen oder missverstanden wurde? Da der Brief knapp eine Woche nach Ende des Kolloquiums datiert ist – und erst ein paar Jahre hinterher wurde das Buch veröffentlicht –, kann man sagen, dass Heidegger von den Missverständnissen nur über Beaufret erfuhr. Was hat Heidegger nicht gefallen? Aber die

⁵⁷⁶ Idem, S. 164-5.

⁵⁷⁷ Idem, S. 166.

⁵⁷⁸ Über sichtbar und unsichtbar in Heidegger hat Levinas einen sehr interessanten Kommentar formuliert. Cf. J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard vivant*, S. 286-7

wichtige Frage für diese Arbeit ist, wo ist Kierkegaard? Ist er anwesend oder nicht? Und dann entweder wie oder warum, muss gefragt werden.

Die erste Frage in der Richtung zur Antwort, darf nicht sein, wo Heidegger sich auf Kierkegaard bezieht. Zuerst fragen wir uns noch einmal, warum Heidegger nicht von Kierkegaard im Vortrag spricht. Oder noch besser: Warum sollte er über ihn sprechen? Und warum dieser Titel? Was hat Kierkegaard mit dem *Ende der Philosophie* zu tun, oder hat Kierkegaard eher mit dem *Anfang des Denkens* zu tun? Es scheint, dass wir uns zuerst mit dem Einfluss von Kierkegaard auf Heidegger beschäftigen müssen, um die Fragen zu beantworten. Anderswie lässt sich die Frage nach der „Anerkennung der Schuld“ nicht stellen.

2.3. Kierkegaards möglicher „Einfluss“ auf Heidegger

Bestimmt hätte Heidegger keine Freude an diesem Titel (Cf. 2.1. #8.a). Die Rede von Einflüssen und Quellen macht aus der Philosophie, wie Ortega y Gasset sagte, eine hydraulische Übung. Ausserdem ist es problematisch davon zu sprechen. „Ende der Philosophie“ und „Denken“ sind Termini, von denen erst der spätere Heidegger reichlich Gebrauch macht; dagegen wären viele Spezialisten damit einverstanden, dass man im Heidegger von und vor *Sein und Zeit* vom Einfluss Kierkegaards spräche, also über Angst, Augenblick, Wiederholung, Existenz, u.a. Also ist es nicht klar, welcher und wo der Einfluss offenbar wird. Da haben wir ein Problem, denn nach den Ergebnissen einer Einfluss-Analyse eines 1927 entstandenen Textes versuchen wir einen Text vom Jahre 1964 zu verstehen, als ob der Autor sich nicht geändert hätte und noch vom Selben reden würde. Dem ist aber nicht so. Diese Problematik und unsere diesbezüglichen Annahmen werden an späterer Stelle umsichtig behandelt (Abschnitt 2.4). Stellen wir also den Einfluss Kierkegaards auf Heidegger fest oder wenigstens die Nähe Heideggers zu Kierkegaard, können wir wissen, warum er von Kierkegaard so spricht (oder nicht spricht). Deswegen werden wir versuchen, verschiedene Begriffe in Verbindung zu setzen, welche von Beiden gebraucht werden⁵⁷⁹. Das war ja unsere ursprüngliche Absicht. Eine letzte Sache: Wir werden hier fast ausschliesslich *Sein und Zeit* und *Begriff Angst* (Vigilius Haufniensis) berücksichtigen. Andere Texte werden auch in Betracht kommen, aber selten. Dies wegen der Komplexität der Texte und der umfangreichen Arbeiten beider Philosophen.

⁵⁷⁹ Der blosse Gebrauch derselben Termini beweist aber nichts. Das ist das grosse Manko von Poole. Für ihn seien die zwei Fussnoten über Kierkegaard das Minimum, welches der akademische Usus verlangt, aber der tatsächliche Einfluss sei um vieles breiter: „The closeness of Heidegger’s imitations should be a matter for a little embarrassment, perhaps [...]. It is impossible to reproduce Kierkegaard’s meaning more closely than this, without actually quoting directly from the text. [...] Of course, Heidegger’s philosophical purpose in borrowing thus shamelessly from Kierkegaard was his own“. Er interpretiert die Konvergenzpunkte mancher Begriffe als unumstösslichen Beweis... Das ist ein wichtiger Fund, aber nicht nur die Parallele in der Konnotation eines Begriffes, sondern auch ihre Funktionen innerhalb eines Diskurses sind entscheidend. Roger Poole, “The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions” in: A. Hannay und G. Marino (Hg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, University Press, Cambridge, 2004, S. 52ff.

2.3.1. Angst

Die Angst spielt in *Sein und Zeit* und anderen Schriften dieser Periode Heideggers eine sehr wichtige Rolle. Was Heidegger über die Angst in Kierkegaard meinte, haben wir bereits dargelegt (siehe oben 2.1. # 4.a., 5.a., 9.c.). Hier wird beabsichtigt, diese Meinungen zu überprüfen und zu zeigen, inwieweit Heidegger in dieser Hinsicht Kierkegaard schuldet, falls dieser Ausdruck angebracht ist.

Die Angst ist ein dialektischer Begriff bei Kierkegaard und deswegen ist es schwierig, sie zu definieren. Sie hat verschiedene Bedeutungen in verschiedenen Momenten und Situationen. Diese Mehrdeutigkeit macht die Lektüre von *Begriff Angst* um einiges schwieriger. Die Angst selbst ist zweideutig, dies ist ihre Bestimmung Kierkegaard zufolge. Wir versuchen kurz zu fassen: Die Angst ist Angst vor dem Nichts, aber dieses Nichts ist kein metaphysisches. Das Nichts kann verschiedene Gestalten annehmen in den verschiedenen Fällen, sie wird allmählich „Etwas“, je nach „Reflexionsstufe“.

Da der Mensch eine Synthesis von Leib, Seele im Geist ist⁵⁸⁰, muss die Angst von dieser Synthesis bestimmt werden. Der Leib ist dabei ein gewichtiges Element, darum ist er Grund unterschiedlicher Arten von Angst: die Angst der Männer und die Angst der Frauen sind unterschiedlich⁵⁸¹. Ohne Sexualität keine Geschichte (die geschlechtslosen Engel haben keine Geschichte); die Unschuld (die auch Angst ist) wird Teil der Geschichte.

Der Begriff Angst wird in Zusammenhang mit dem Begriff Schuld behandelt. Dieser Begriff ist auch dialektisch: Vor der Angst hat man eine Liebe-Furcht, durch die Angst wird man schuldig, denn auch die Angst vor der Sünde ist bereits Sünde. Der Mensch kommt nicht los von der Angst (auch nicht von seinem Geist) und kann ihrer auch nicht mächtig werden.

Die Entstehung der Angst kann phantastisch-erzählerisch mit Adam beginnen. Dem Adam ist angst, weil er die Möglichkeit entdeckt, das Können. Durch die Ankündigung über ein Verbot und eine Strafe weiss er über die Freiheit. Diese Entdeckung bringt das Ende der Unschuld, der Unwissenheit, der „Kindheit“ mit sich. Das ist der Anfang der Angst vor der Schuld.

Dasjenige, welches Angst macht, ist die Zukunft, weil in der Zukunft die Möglichkeit ist. Der Möglichkeiten sind viele, ebenso der Ängste. Kierkegaard beschreibt die Angst der Geistlosigkeit, die Angst vor dem Bösen und vor dem Guten. Die Angst ist auch anders je

⁵⁸⁰ Die Bedeutung des Geistes bei Kierkegaard wird im Kapitel über die Schuld besprochen werden.

⁵⁸¹ Kierkegaard kommt aber zu merkwürdigen Ergebnissen, deren Ursprung in Vorurteilen liegt: die Frau sei sinnlicher, die Frau habe mehr Angst als der Mann, die Geburt sei der Zenit der Angst für sie.

nach Kultur: für die Heiden, Juden und Christen kann die Angst nicht dasselbe bedeuten, denn diese haben die Zukunft, die Zeit, auch anders ausgelegt.

Die Angst sollte als eine Möglichkeit für die Freiheit betrachtet werden, man soll also lernen, sich auf die rechte Weise zu ängstigen. Eine tiefe Angst ist ein Merkmal eines tiefgründigen Geistes.

Heidegger beabsichtigt in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sinn von Sein wieder zu beleben. Dort befasst er sich mit unserem Dasein, weil wir die einzigen seien, welche eine (vage) Ahnung vom Sein hätten, auch wenn uns die Frage selbst sinnlos – weil selbstverständlich oder unmöglich – scheine. Er möchte wissen, woher wir diese Ahnung haben. Also beschäftigt sich Heidegger mit dem Menschen, genauer gesagt, mit dem menschlichen Dasein, denn die Menschen seien Erkenntnisobjekt der Anthropologie und der übrigen Wissenschaften und Heideggers „Objekt“ ist nicht-traditional, etwas anderes: das Dasein. In dieser Suche begegnet Heidegger den Stimmungen, welche die Offenheit, die Erschlossenheit zur Welt ermöglichen. Sie seien nicht zu kontrollieren und nicht auszuwählen und wir seien immer in einer bestimmten Stimmung. Die erste Begegnung mit der Welt – genauer gesagt gibt es eine solche nicht, wir sind immer schon in der Welt – hätten wir folglich nicht durch die Erkenntnis, sondern durch die Stimmungen. Unter den vielen Stimmungen gebe es eine, die vorrangig sei: die Angst. Die Angst sei sehr wichtig, weil wir durch sie zu Phänomenen Zugang hätten, die sich durch keine andere Stimmung offenbaren würden, Phänomenen, welche anderen Stimmungen verschlossen blieben.

Das Wovor und das Worum der Angst seien wir selbst⁵⁸². Warum wir selbst? In der Angst, in Gegensatz zur Furcht, habe man kein bestimmtes Objekt, wovor man flüchte, und wovor man sich fürchte. Die Angst sei Angst vor Nichts. Was hat das mit uns zu tun? Ist es die Angst vor Nichts oder vor uns selbst? Es sei dasselbe. In der Angst sei es uns unheimlich, nichts in der Welt sei uns bedeutsam, unser Dasein zeige sich unerfüllt und begrenzt, nichtig⁵⁸³, und nur die Entschlossenheit, das Dasein eigentlich (d.h. von uns selbst, nicht durch das Man, die Masse) zu bestimmen, d.h. die eigenen Möglichkeiten zu übernehmen, könne uns die Ruhe wieder geben, welche in der Zuflucht in die Alltäglichkeit verloren gehe.

⁵⁸² So fasst Thomas Rentsch die beiden Aspekte der Angst zusammen: „’Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins’; Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein“. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Piper, München, 1989, S. 133.

⁵⁸³ „In der Nichtigkeit des Besorgbaren enthüllt sich die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein Seinkönnen, das sich primär auf das Besorgen gründet“. Heidegger (*Sein und Zeit*, S. 186) zitiert von H. Feick und S. Ziegler, op. cit., S. 3.

Das ist mehr oder weniger, was Heidegger uns über die Angst in *Sein und Zeit* sagt. Jetzt dürfen wir den Vergleich mit Kierkegaards Begriff Angst durchführen.

2.3.1.1. Angst in der Geschichte der Philosophie

Heidegger erwähnt neben Kierkegaard auch Augustinus und Luther als Denker über die Angst (cf. 2.1. # 9.c), kritisiert sie aber, weil ihre Sicht sich auf die psychologische Dimension des Problems begrenze. Dass Schelling nicht erwähnt wird, ist merkwürdig; wahrscheinlich hatte Heidegger sich in jener Zeit noch nicht mit ihm befasst (die intensive Beschäftigung mit Schelling begann erst 10 Jahre später). Sein Einfluss erreichte ihn aber durch Kierkegaard⁵⁸⁴. Welche waren die Beiträge Augustinus', Luthers und Kierkegaards zur Angstdiskussion? Gewiss greift Heidegger auf Aristoteles zurück, wenn er das Phänomen der Furcht beschreiben möchte, wenn er zeigt, dass man in der Furcht benommen und verwirrt werde und Fehler mache⁵⁸⁵, weil man nur an die Flucht denken könne (Aristoteles wird aber auch ein Vorgänger in der Analyse der Angst, in dem er sogar eine Art Furcht identifizierte, die vor dem Nichts sei⁵⁸⁶), doch die Rolle von Augustinus und Luther bleibt unbehandelt – ausser der Unterscheidung des Letzteren zwischen *timor castus*, reiner Furcht in Gegenwart Gottes, und *servilis*, Furcht vor der Strafe, der Hölle, welche eigentlich auf Thomas von Aquin und Augustinus zurückzuführen ist⁵⁸⁷. Man sieht also, dass Heidegger vielleicht in dieser Hinsicht diesen Denkern nicht viel schuldig ist. Über Kierkegaard, obwohl knapp, hat Heidegger uns in seinen Texten mehr Information übermittelt. Er sei schliesslich derjenige, der am weitesten in der Analyse des Angstphänomens vorgedrungen sei⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Über den möglichen Einfluss von Schelling auf Kierkegaards Angstbegriff cf. Axel Hutter, „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling in Kierkegaard“ in: J. Hennigfeld und J. Stewart, *Kierkegaard und Schelling, (Freiheit, Angst und Wirklichkeit)*, Walter der Gruyter, Berlin, 2003. S. 117-32.

⁵⁸⁵ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 141: „Die Furcht erschliesst das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht ‚kopflös‘“. In den Seiten 341-2 von *Sein und Zeit* wird das Phänomen und die Beziehung zu Aristoteles eingehend erklärt: Die Verwirrung gründet auf dem Vergessen der Entschlossenheit, der eigentlichsten Möglichkeit. Das Dasein versucht unbeholfen sich zu retten, nimmt aber keine bestimmte Möglichkeit wahr, sogar das Unmögliche wird von ihm betrachtet und mit seinem Besorgen kommt es nicht mehr zurecht in seiner Umwelt.

⁵⁸⁶ Cf. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 2002, S. 192, 203.

⁵⁸⁷ Heidegger erwähnt nicht mal dasjenige, welches in allen historischen Zusammenfassungen als Augustinus' Beitrag gilt: Die von Augustinus genannten vier Hauptleidenschaften (Schmerz-Freude, Angst-Begierde) ordnen sich in die Welt des Menschen als vitale Lebensbestrebungen ein. Nur die Quellen werden genannt: Ibidem, S. 178; Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 404; Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 190, Anmerkung.

⁵⁸⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 190, Anmerkung

2.3.1.2. *Angst ≠ Furcht*

Die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht beginnt mit Kierkegaard und fand Echo nicht nur in der nachfolgenden Philosophie, sondern auch z.T. in anderen Disziplinen wie der Psychologie, wenngleich diese Unterscheidungen der kierkegaardschen nicht entsprechen⁵⁸⁹. Diese Unterscheidung ist nicht auf den deutschen Sprachgebrauch zurückzuführen⁵⁹⁰. Auf seiner Basis wäre das Umtauschen der Begriffsinhalte zu rechtfertigen, doch könnte dieses Vorgehen – das Rekurren auf die normale Sprache und durch ihre Analyse eine eindeutige Bedeutung oder die Auflösung eines Missverständnisses zu erlangen –, sonst üblich in der Philosophie seit Sokrates und Aristoteles, als eine Art Uneigentlichkeit bezeichnet werden. Der normale Sprachgebrauch würde nicht eine sachgemässe Unterscheidung garantieren. Zweifellos übernimmt Heidegger stillschweigend diese Unterscheidung von Kierkegaard. Er behauptet, es sei die Ernte einer phänomenologischen Betrachtung.

Man habe Furcht um sich selbst vor etwas und dieses etwas sei etwas Konkretes: vor dem Krieg, vor den Hunden, vor den Zahnärzten, vor einem bestimmten Termin. Das Furchtbare sei bedrohlich und ein innerweltliches Seiendes. Aus Furcht werde man kopflos. Die Angst sei eher selten, und man habe sie vor Nichts. Das Wovor der Angst sei Nichts: „Im besonderen begegnet das Wovor der Angst nicht als ein bestimmtes Besorgbares, die Bedrohung kommt nicht aus dem Zuhandenen und Vorhandenen, vielmehr gerade daraus, dass alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr ‚sagt‘. [...] Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken“⁵⁹¹. Das so entdeckte Nichts ermöglicht die Offenbarkeit der Seienden, die Frage: warum ist Sein und nicht Nichts und so sind wir von unserem alltäglichen Herabgesunkensein mit unseren Besorgungen zurück und frei, unserem Geschick zu folgen, uns frei zu entschliessen. So wird das Wovor der Angst das Dasein selbst, und nicht mehr das Nichts.

Die Termini Furcht und Angst sind mehrdeutig in Heidegger:

⁵⁸⁹ Über die verschiedenen Bedeutungen des Terminus Angst in der Philosophie und in der Psychologie siehe: Hinrich Fink-Eitel, „Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie“ in: H. Fink-Eitel und G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993, S. 57-88; Otto Pöggeler, „Wovor die Angst sich ängstet“ in Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg / München, 1982, S. 142-163 und <http://www.wissenschaft-online.de/abo/lexikon/neuro/641>

⁵⁹⁰ „Die verbreitete Scheidung zwischen Angst als gegenstandslosem, frei flottierendem Gefühl und Furcht als einem gegenstandsgerichteten lässt sich weder im Hinblick auf die Verwendung der Begriffe in der gesamten Literatur noch vom allgemeinen Sprachgebrauch her aufrecht erhalten.“. H. Häfner, „Angst, Furcht“ in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971-2007, S. 310.

⁵⁹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 343.

Furcht und Angst sind Stimmungen. Die erste ist zu einem Objekt gerichtet, die andere bleibt unbestimmt.

Er spricht auch von der Furcht als einer „verfallenen, uneigentlichen und ihr selbst als solche verborgenen Angst“⁵⁹². Also wäre die Furcht gleichsam eine uneigentliche Angst, obschon die Angst an und für sich, wie Heidegger auch behauptet, immer eigentlich ist⁵⁹³. Damit ist die Grenze zwischen den Begriffen verschwommen – Heidegger behauptet ja, dass unter Angst und Furcht eine phänomenale Verwandtschaft bestehe, daher kommen die Verwechslungen zwischen ihnen⁵⁹⁴. Wir hätten dann so etwas wie eine eigentliche Angst und eine uneigentliche, auch Furcht genannt. Wir haben einerseits das ursprünglichere Phänomen der Angst und andererseits die Furcht, welche von der Angst ermöglicht wird: „Und nur weil die Angst latent das in-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der ‚Welt‘ sich fürchten“⁵⁹⁵. Die Angst um das Dasein selbst wird in Furcht vor dem Bedrohlichen für das Sein-bei umgewandelt⁵⁹⁶. Die Angst gilt als Grundbefindlichkeit, daher ihre Ursprünglichkeit. Dann wird die Furcht als die uneigentliche Befindlichkeit betrachtet⁵⁹⁷, uneigentlich ist auch ihre Zeitlichkeit (verlorene Gegenwart).

Ausser der seltenen eigentlichen Angst⁵⁹⁸ und der verbreiteten uneigentlichen Angst, auch Furcht genannt, gebe es eine physiologische Angst. Damit nehmen wir nicht Bezug auf die alte und lange Zeit herrschende Theorie der Humores, in der die Melancholie – die schwarze Galle – ein Vorgänger der Angst ist. In dieser Theorie sind die Grenzen, wie es Theunissen aufzeigt, zwischen Physischem (antiplatonische Naturalisierung) und Psychischem (der Melancholiker als überragende) ziemlich verschwommen⁵⁹⁹. Die physiologische Angst, von der wir sprechen ist auch „physiologisch bedingt“⁶⁰⁰. Diese sei auch nur durch die „richtige“ Angst ermöglicht, doch meint Heidegger, dass das ein ontologisches Problem sei, „nicht nur seiner ontischen Verursachung und Verlaufsform“⁶⁰¹. Erstaunlicherweise liegt etymologisch

⁵⁹² Idem, S. 189

⁵⁹³ Cf. Barbara Merker, „Die Sorge als Sein des Daseins“ in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2001, Fussnote 6, S. 122.

⁵⁹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 185.

⁵⁹⁵ Idem, S. 189.

⁵⁹⁶ Als Illustrierung: „Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis. Die als Furcht zweideutig gemachte Angst wird überdies als Schwäche ausgegeben, die ein selbstsicheres Dasein nicht kennen darf“. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 254. Anscheinend ist jede Furcht eine uneigentliche (oder zweideutige) Angst. Man versucht dasjenige, was uns Angst macht, zu begrenzen (in Furcht umfunktionieren), damit sie ihre Macht verliert.

⁵⁹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 341.

⁵⁹⁸ „’Eigentliche’ Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten“. Idem, S. 190.

⁵⁹⁹ Michael Theunissen. *Vorentwürfe von Moderne: antike Melancholie und acedia des Mittelalters*. De Gruyter, Berlin / New York, 1996.

⁶⁰⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 190.

⁶⁰¹ Ibidem.

ein physischer Sinn in diesem Konzept, aber sicher bezieht sich Heidegger nicht darauf⁶⁰². Jedenfalls bleibt fraglich, warum ein physisches Problem ontologisch wird, umso mehr, wenn die Ontologie, laut Heidegger selbst, den Wissenschaften als Grundlage dienen solle, leider äussert sich Heidegger nicht weiter darüber⁶⁰³. Auffällig ist es auch, dass die Angst für Kierkegaard nie „reine Geistesangst“ ist, sondern auch eine körperliche; die Dialektik Geist-Leib verlangt dies⁶⁰⁴ – was Kierkegaard dazu verleitet, die Angst zwischen Mann und Frau zu unterscheiden, genau besagt, die Unterschiede zu bestimmen⁶⁰⁵.

Für Kierkegaard sind Furcht und Angst auch verschieden voneinander: „Ich muss daher darauf aufmerksam machen, dass er [der Begriff Angst] gänzlich anders ist als etwa Furcht und ähnliche Begriffe, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen: Die Angst dagegen ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“⁶⁰⁶. Anders gesagt: Die Furcht sei Furcht vor etwas Bestimmtem, in Heideggers Terminologie Innerweltlichem. Die Angst sei Angst vor etwas Unbestimmtem, vor der Möglichkeit, vor dem, was Nichts sei und man nicht weiss, wie es sein werde. Die Angst bringe uns zu unserem eigenen Selbstseinkönnen⁶⁰⁷. Wird das Paar Wirklichkeit-Möglichkeit bei Kierkegaard zu Wirklichkeit-Nichts? Über die Bedeutung vom Nichts bei Kierkegaard und Heidegger wird später eigens diskutiert. Bevor wir das Thema abschliessen, machen wir aber eine kurze Bemerkung.

⁶⁰² „Platon und Aristoteles begriffen Angst primär als physische Reaktion. Bei Aristoteles ist sie im Bereich der körperlichen Empfindungen angesiedelt und kommt in den Reflexionen "De Anima" ("Über die Seele") nicht vor. Auch etymologisch ist Angst (genauso wie *anxiety*, *angoisse* usw.) ein physisches Phänomen (von griech. *agchein* = würgen, drosseln, sich ängstigen; latein. *angor* = Würgen, Beklemmung, Angst, *angustia* = Enge, *angere* = [die Kehle] zuschnüren, [das Herz] beklemmen)“ in <http://www.wissenschaft-online.de/abo/lexikon/neuro/641>. Über die Etymologie des Wortes in der dänischen Sprache siehe: Flemming Harrits, „Bewegungen und Figuren des Denkens in ‚Der Begriff Angst‘“ in: H.J. Cappelörn, H. Deuser und J. Stewart (Hg.), *Kierkegaards Studies. Yearbook 2001*. Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2001, S. 255.

⁶⁰³ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 3.

⁶⁰⁴ Cf. Walter Schulz, „Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum ‚Begriff Angst‘“ in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), op. cit. S. 353. Schulz sagt einige Seiten später: „Die Angst wird ‚ontologisiert‘; es geht in ihr um das reine Faktum des In-der-Welt-Seins. Heidegger hat in *Sein und Zeit* die Dimension der Leiblichkeit überhaupt nicht thematisiert“. Von Kierkegaard her gesehen bedeutet dies: es gelingt Heidegger nicht, die Angst dialektisch werden zu lassen. Cf. Idem, S. 365. Die Kritik ist treffend, jedoch verkennt sie die Bemühungen Heideggers, die Grundlage eines physiologischen Phänomens ontologisch zu errichten, anstatt es als ein Epiphänomen oder eine Begleiterscheinung abzufertigen.

⁶⁰⁵ Als Ewa sei die Frau das Derivierte, ästhetischer und sinnlicher.

⁶⁰⁶ Sören Kierkegaard, „Der Begriff Angst“ in: *Die Krankheit zum Tode und anderes*. DTV, München, 1976. S. 488 (Kap. I, §4). Deutsch von Rosemarie Løgstrup.

⁶⁰⁷ „In Betroffenenperspektive *scheint* ‚Nichts‘ Gegenstand der Angst zu sein. In philosophisch-theoretischer Perspektive hingegen ist die ‚ängstigende Möglichkeit zu können‘ der wohlbestimmte Sachverhalt, auf den Angst reagiert“. Hinrich Fink-Eitel, „Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie“ in: H. Fink-Eitel und G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993, S. 75.

K. E. Løgstrup⁶⁰⁸ meint, dass die Übereinstimmung nur eine scheinbare sei. Bei Heidegger sei das Nichts „die Bedeutungslosigkeit alles Endlichen“. Dies bleibt unveränderlich negativ. Bei Kierkegaard sei das Nichts das Nichts der Unendlichkeit, Nichts, welches eine Forderung und ethisch bestimmt sei. Heidegger wollte gewiss keine Ethik aufbauen und seine Bemerkungen, obwohl sie einer Kulturkritik ähnlich waren, zielten auf keine Verteidigung des „Moralins“, um einen Ausdruck Nietzsches zu verwenden. Dies hat zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt. Einerseits möchten einige eine Heideggersche Ethik aus der Rede von Man, Eigentlichkeit und Erschlossenheit schaffen oder sehen. Andererseits sehen andere in Heideggers ethikloser Philosophie (angenommen, dass solches möglich sei, eine Philosophie ohne Wertbeurteilung) eine Gefahr, nämlich der Skrupellosigkeit, dem Grund seiner damaligen Hinneigung zum Nazismus⁶⁰⁹. Bald, wenn wir über den Begriff Sünde abhandeln, gehen wir auf das Problem der Ethik bei Heidegger in einem Exkursus ein.

2.3.1.3. Begriff, Stimmung und Befindlichkeit.

Was heisst Begriff, was Stimmung? Ist nicht Angst eher eine Emotion, ein Gefühl oder Affekt? Gerade um die semantische Last dieser langgeschichtlichen Terminologie umzugehen, spricht Heidegger von Stimmung, wodurch er auch psychologische Definitionen vermeidet; ausserdem ist der Ausdruck „Stimmung“ gut ausgesucht, denn Heideggers Theorie nach sollen die Stimmungen das Befinden determinieren. In dem Sinne hat der Begriff eher mit Musik zu tun. Zunächst ist aber unser Problem ein anderes. Kierkegaard spricht vom Begriff Angst, Heidegger erklärt, dass die Angst eine Stimmung sei. Sind die Meinungen gegensätzlich?

Die Bedeutung des Terminus Begriff ist nicht klar. Gemäss Poole habe Kierkegaard die Angst zum Begriff erhoben⁶¹⁰. Dass Kierkegaard vom Begriff Angst spricht, heisst nach Grøn nur, dass er der Angst eine Bedeutung zu verleihen versuche. Wo einst von Gefühlen oder Zuständen als etwas Irrationalem gesprochen wurde, wird hier mit Kierkegaard ein Sinn

⁶⁰⁸ K. E. Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Erich Blaschker Verlag, Berlin, 1950, S. 48-9.

⁶⁰⁹ Cf. Patricia J. Huntington, „Heidegger’s Reading of Kierkegaard Revisited. From Ontological Abstraction to Ethical Concretion” in: M. J. Matušík und M. Westphal (Hg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis, 1995, S. 43-65. Huntington nach hat Heidegger eine Ontologisierung (also auch eine Entethisierung) von Kierkegaard durchgeführt und so verloren Kierkegaards Ansätze seinen scharfen praktischen Sinn und die Verantwortlichkeit des Einzelnen an Gewicht (z.B. die Entethisierung der Schuld, das neue Rolle des Schicksals, usw.).

⁶¹⁰ Cf. Roger Poole, „The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions” in: A. Hannay und G. Marino (Hg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, University Press, Cambridge, 2004, S. 52

zugesprochen⁶¹¹. Schäfer liefert uns eine Liste von den verschiedenen Bedeutungen des Terminus Begriff in *Begriff Angst*⁶¹². Es scheint aber, dass man hier unnötig minuziös wird. Die Angst wird nicht zum Begriff erhoben, die Angst wird nicht erst dadurch sinnvoll gemacht, dass sie ein Begriff genannt wird. Der Begriff Angst heisst das Konzept Angst. Angst ist eine Stimmung, die begreiflich oder angenähert sein kann. Das ist alles. Das heisst nicht, dass die Angst besonders ist oder einen Status bekommt, sondern, dass sie Studienobjekt wird. Manchmal dient das Wort Begriff bloss als Ersatz für die Anführungszeichen. Kierkegaard spricht in demselben Geist vom Begriff Sünde, Erbsünde, Sündenfall, Geschlecht, Individuum, Geschichte, Unmittelbarkeit, Schuld, Unschuld, Böses, Glauben, Nicht-Seiendes, usw. Die Verwendung von „Begriff“ mag hegelianische Hintergründe haben⁶¹³, man kann aber davon absehen, weil diese das Verständnis der Angst hier nicht beeinflussen.

Kierkegaard gemäss entspricht jeder Begriff einer „Stimmung“ (heideggersche Terminologie benutzend), welche die einzige richtige ist für seine dialektische „Definition“ oder Anschaulichkeit⁶¹⁴. Ein Fehler darin ist schwerwiegend: „Dass auch Wissenschaften ebenso stark wie Poesie und Kunst Stimmung sowohl beim Produzierenden als auch beim Rezipierenden voraussetzt, dass ein Fehler in der Modulation ebenso störend ist wie ein Fehler in der Gedankenentwicklung, hat man in unserer Zeit völlig vergessen [...] Doch jeder Denkfehler erzeugt seinen eigenen Feind. Der Denkfehler hat die draussenstehende Dialektik, das Ausbleiben oder das Verfälschen der Stimmung hat das draussenstehende Komische zum Feinde“⁶¹⁵. Deswegen darf Kierkegaard zwischen richtigen und unwahren „Stimmungen“ unterscheiden. Z.B. der Begriff Sünde entspricht dem Ernst. Und wenn diese die richtige Stimmung zu diesem Begriff ist, dann ist diese Stimmung in dieser beständig und nicht flüchtig⁶¹⁶. Leichtsinn, Schwermut, Neugierde, Gleichgültigkeit sind andere mögliche Stimmungen dieses Begriffs, aber unwahre. Ihre Unwahrheit besteht nicht nur in ihrer Flüchtigkeit, sondern auch in ihrer Einseitigkeit. Unter der falschen „Stimmung“ wird die

⁶¹¹ Cf. Arne Grøn. *Angst bei Søren Kierkegaard*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1999, S. 12.

⁶¹² Klaus Schäfer. *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*. Kösel, München, 1968. Anmerkung 106, S. 252. Manche vermutete Eigenschaften des Begriffs gehören eher zur Kierkegaards Dialektik im Allgemeinen.

⁶¹³ Cf. Im von Liselotte Richter geschaffenen Glossar das Stichwort „Begriff“ in: Søren Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Rowohlt, Reinbeck, 1964, S. 130.

⁶¹⁴ Kierkegaard unterscheidet zwischen Stimmungen und Gefühlen, aber die Definitionen sind unscharf.

⁶¹⁵ Søren Kierkegaard. „Begriff der Angst“ in: *Die Krankheit zum Tode und anderes*. DTV, München, 1976. S. 452-5, Anmerkung.

⁶¹⁶ Cf. Idem, S. 454-6. Mit der falschen Stimmung wird der Begriff Sünde z.B. zu etwas Bestehendem oder Unwesentlichem alteriert, doch ist sein richtiger Begriff überwunden worden.

Sünde Krankheit, Abnormität, Gift, Disharmonie oder Zustand⁶¹⁷. Hier sieht man bereits einige Differenzen zu Heidegger: Die Stimmungen sind für den Letzteren wichtige Begleitererscheinungen (des Denkens), flüchtig und einseitig meistens.

Kierkegaard unterscheidet auch zwischen der Alteration, den Kategorien, der Stimmung, der Bestimmung oder dem Ort. Die falsche Bestimmung des Orts oder Platzes (Wissensgebiet) eines Begriffs alteriert, wie gesagt, ihn und auch seine Stimmung. Man könnte auch die Sünde aus ästhetischer, psychologischer, ethischer oder metaphysischer Sicht oder Ort (Metaphysik, Ästhetik, usw.) analysieren, dadurch würde dieser Begriff eine neue Perspektive bekommen, aber es geht nicht darum, Perspektiven zu sammeln. Ohne den richtigen Ort (und die Sünde hat gar keinen Ort) und die richtige Stimmung geschieht für Kierkegaard eine Verfälschung oder Alterierung des Begriffs⁶¹⁸. Jeder Ort hat seine Kategorien (z.B. in der Ästhetik der Widerspruch, daher komisch und tragisch), die ihn zu beurteilen erlauben. Auch falsche Orte geben eine mehr oder minder treffliche Beurteilung. Soviel steht fest: Der Ort der Angst ist die Psychologie. Sie kann nicht seinen Ursprung erklären, deshalb greift Kierkegaard zur Dogmatik und ihren Begriff Sünde zurück.

Damit aber wird nicht geklärt, warum die Angst hier ein Begriff wird. Bloss, weil die Angst begreiflich wird? Aber ist Angst eine Stimmung oder ein Begriff in Kierkegaards Abhandlung? Von welchem Begriff wird die Angst Stimmung? Oder wenn die Angst Begriff wird, welche ist ihre Stimmung? Leider kümmerten Kierkegaard solche Fragen nicht, vergebens erwarten wir Antworten auf unsere Fragen in seinem Buch; darüber sagt er nichts Näheres.

Wo Kierkegaard von Begriff spricht, spricht Heidegger von Stimmungen. Er spricht nicht von Emotion, Gefühl oder Affekt, er benutzt lieber, wie oben erklärt, ein Konzept mit deutlich weniger philosophischer Tradition⁶¹⁹ und weniger semantischer Last.

⁶¹⁷ Idem, S. 455.

⁶¹⁸ Ein Beispiel davon gibt auch Kierkegaard: Dogmatik und Ethik haben oft danach gefragt, was geschehen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Solches Fragen sei bereits Sünde; der Unschuldige hätte gar nicht gefragt. Idem S. 481. Ebenfalls ist es selten, die richtige Stimmung zu finden, damit man gebührend über die Bedeutung der Sexualität spricht. Am Ende macht man Witze, Predigt, usw., aber man kommt nicht zum Thema. Idem. S. 520.

⁶¹⁹ Unter dem Stichwort „Stimmung“ gibt Eisler in seinem Wörterbuch (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 2, S. 435 in Geschichte der Philosophie, Digitale Bibliothek, Berlin, 1998) eine Menge empirische Psychologen und ein paar Philosophen (Stumpf, Lotze) wieder. Vetter (Helmut Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffen*, Meiner, Hamburg, 2005) zeigt, dass der Begriff „Stimmung“ bereits in der Phänomenologie (Scheler, Landgrebe, Husserl) und in der Hermeneutik (Dilthey, Lipps) geläufig war, obschon er nicht den Belang hatte, den Heidegger ihm zuteilte.

Die Stimmung „erschliesst das Da ursprünglicher, sie verschliesst es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht-wahrnehmen* [Verstimmung]“⁶²⁰. Die Stimmungen ermöglichen uns die Begegnung mit dem Innerweltlichen, und da das Dasein das In-der-Welt-sein ist, ist es ja immer in einer Stimmung⁶²¹ – sie kommen weder von draussen noch von drinnen, sondern von selbst, sie sind von der Geworfenheit bestimmt. Die Stimmungen öffnen der „Welt“ das Dasein ursprünglicher, d.h. vor der Erkenntnis oder anderen Beziehungen zu ihr; diese Beziehung zur Welt ist immer Da. Durch die Stimmungen ist alles immer anders oder wie es immer ist: „Den traurig oder heiter Gestimmten sprechen die Dinge je anders an“⁶²².

Die Angst ist für Heidegger die Grundstimmung⁶²³. Oder eine Grundstimmung. Ob der Artikel unbestimmt oder bestimmt ist, macht einen riesigen Unterschied. Bollnow findet, dass Heidegger es sich sehr leicht mache. Er nehme einen Fall, eine Stimmung und diese solle allen anderen als Modell dienen. „Die zusätzliche Behandlung anderer Stimmungen erübrigt sich hier, weil von ihnen grundsätzlich nichts wesentlich Neues zu erwarten ist. Die ‚Analytik des Daseins‘ gewinnt also die allgemeine Wesensstruktur des Menschen nicht erst aus der Gesamtheit aller Lebenserscheinungen, sondern ihr genügt jeweils schon ein einziges Beispiel“⁶²⁴. Aber dieses Verfahren – *unum novis omnes* [noveris] – wird oft von Heidegger verwendet (z.B. in *Was ist das – die Philosophie*). Daseinsberechtigung dieses Verfahrens: wenn ein Phänomen richtig beobachtet wird, sind Sammlungen und historische Methoden unnötig, damit man sein Wesen entdeckt. Auf jeden Fall fährt Bollnow mit der Kritik fort: wäre Heidegger von einer anderen Stimmung ausgegangen, „etwa mehr freudiger oder gehobener Art“, wäre er möglicherweise zu anderen Schlüssen gekommen. Georg Scherer glaubt in der Liebe die Grundbefindlichkeit zu finden, das Positive der zu überwindenden

⁶²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 136.

⁶²¹ Heideggers spätere Rede von Stimmungslosigkeit ist deshalb irreführend. Das sei *Sein und Zeit* zufolge *per se* unmöglich. Ich zitiere aus Vettters Wörterbuch: „In *Was ist das – die Philosophie?* werden die epochalen Gestalten der Seinsgeschichte als Abfolge von Grundstimmungen herausgestellt [...]. Unser heutiger Geschichtsort ist dagegen durch die Stimmungslosigkeit charakterisiert: ‚Stimmungslos ist seit langem der Mensch. Ohne jenes, was sein Wesen jeweils fügt in der Beständigkeit der Wahrung eines Offenen, worin das Seyn sich ereignet. Stimmungslosigkeit ist bisher ersetzt durch die Anreizung zu Gefühlen und Erlebnissen, die nur den Menschen in die Zufälligkeit dessen vermenschlichen, was er gerade betreibt. [...] Stimmung aber wirft aus sich heraus den Zeitraum wesentlicher Entscheidungen, indem sie den Gestimmten selbst in diesen Zeitraum wirft und ihn in das ‚Da‘ preisgibt (GA 66, S. 238)““. Helmut Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Meiner, Hamburg, 2005, S. 509.

⁶²² Cf. Helmut Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Meiner, Hamburg, 2005, S. 508.

⁶²³ Über die Grundstimmung in *Beiträge zur Philosophie* siehe Otto Pöggeler, „Wovor die Angst sich ängstet“ in: Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 159f.

⁶²⁴ Otto F. Bollnow. *Das Wesen der Stimmungen*, Klostermann, Frankfurt, 1968. S. 26-7.

Angst: „Die Angst vor der Leere des eigenen Ich ist ein Indiz dafür, dass wir erfüllt leben wollen“⁶²⁵. Heidegger bestreitet das Missverständnis: Die Angst ist eine Grundbefindlichkeit unter anderen. Bollnow selbst gibt zu: „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins’. Dabei ist zu beachten, dass Heideggers Absicht nach, die Angst zunächst nicht ‚die’, sondern ‚eine’ ausgezeichnete Stellung einnimmt“⁶²⁶. Das hat auch Heidegger später als Verteidigung angeführt: „Hier [in *Sein und Zeit*] steht weder, die Angst sei ‚die’ ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, noch wird gar behauptet, sie sei die einzige“⁶²⁷.

Doch war dem Anschein nach die Angst damals die Grundbefindlichkeit, auch wenn Heidegger es später bestritt: „Nur wenn ich das Nichts verstehe oder Angst, habe ich die Möglichkeit, Sein zu verstehen. Sein ist unverständlich, wenn das Nichts unverständlich ist“⁶²⁸. Nur die Angst bringt mich vor das Nichts. Nur von da aus ist das Sein verstehbar. Gewiss erwähnt Heidegger in anderen Schriften andere Stimmungen wie die Freude und die Langeweile – dieser widmete er eine Vorlesung, aber diese machen uns nicht das Nichts spürbar. Sie könnten auch Grundbefindlichkeiten sein, könnte man meinen, unter der Bedingung, dass es unter den Stimmungen eine Hierarchie gäbe, in der die Angst eine Art Idee *to agathon* wäre. Doch lehnt Heidegger 1941 explizit solche Rangordnungen ab, wie bald gezeigt werden wird.

Die eigentliche Langeweile offenbart uns das Seiende im Ganzen (das ist verschieden vom Erfassen des Ganzen des Seienden an sich, etwas Unmöglichem): „Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen. Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der blossen Person – eines geliebten Menschen“⁶²⁹. Beide Stimmungen, Langeweile und Freude, werden als sehr wichtig von Heidegger geschätzt, dennoch würden sie nicht die Wichtigkeit der Angst erlangen, welche uns die Möglichkeit anbiete – dem oben Zitierten nach – das Sein zu verstehen (gesetzt, dass das Sein nicht das Seiende im Ganzen ist⁶³⁰). Die Angst bleibt die

⁶²⁵ Georg Scherer. *Grundphänomene menschlichen Daseins*, Parerga, Düsseldorf / Bonn, 1994, S. 50.

⁶²⁶ Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, S. 66.

⁶²⁷ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*. S. 32.

⁶²⁸ Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1991. S. 283-4 (Davoser Disputation); Cf. S. 238. In einem Brief an Rickert meinte Heidegger, dass seine Meinungen im Text (die Disputation mit Cassirer) nicht richtig wiedergegeben wurden. Aber der zitierte Text ist glaubhaft.

⁶²⁹ Heidegger, „Was ist Metaphysik“ in: *Wegmarken*, S. 110.

⁶³⁰ Cf. Heidegger, „Was ist Metaphysik“ in: *Wegmarken*, S. 111.

Grundbefindlichkeit, auch wenn es andere fruchtbare Stimmungen gibt. Dass das nicht zu Heideggers späterem Selbstverständnis passt, haben wir schon gesagt. Für ihn ist folgendes eine Irrmeinung: „Die Vorlesung erhebt eine vereinzelte und dazu noch gedrückte Stimmung, die Angst, zu der einzigen Grundstimmung. Weil jedoch die Angst der seelische Zustand der ‚Ängstlichen‘ und Feigen ist, verleugnet dieses Denken die hochgemute Haltung der Tapferkeit. Eine ‚Philosophie der Angst‘ lähmt den Willen zur Tat“⁶³¹.

Gegen diesen Vorwurf hat Heidegger ein Arsenal von Argumenten parat. Erstens sei seine Philosophie weder eine heroische Philosophie noch eine Angstphilosophie, noch sei er selber ängstlicher⁶³². Zweitens sei die ganze Polemik wahrscheinlich symptomatisch: ein Anzeichen von Angst (Furcht) vor der Angst, als dem Schrecken des Abgrundes. Drittens sei sinnlos, einen „billigen Unterschied“ der Stimmungen vorzunehmen, so wie es in den Geisteswissenschaften üblich sei: oben, unten, Typen, Gegentypen, Arten, Abarten⁶³³. Angst sei die ursprünglichste, tiefste, unheimlichste und fruchtbarste Stimmung: Sie ermögliche die Erfahrung des Seins. Das macht aus Heidegger nicht einen düsteren Denker⁶³⁴. Die Angst aber – trotz aller Einwände auch seitens Heidegger selbst – bleibt die Grundstimmung. Das ist keine Anordnung, es erklärt bloss die Stellung der Angst in *Sein und Zeit*. Heideggers Kritiken in diesem Punkt richten sich eigentlich gegen die Katalogisierung und solche notwendigen Vereinfachungen in den Geisteswissenschaften.

Thomas Rentsch, gestützt auf Überlegungen von Tugendhat, versucht das Problem zu lösen, indem er zwischen gerichteten und ungerichteten Stimmungen unterscheidet⁶³⁵. Letztere sind nicht intentionale, ihnen fehlt ein Bezugsobjekt, aber sie erschliessen das Leben im Ganzen, daher nennt er sie mit Heidegger eigentliche: „Eigentliche Stimmungen erschliessen die wahre Lage des Menschen, uneigentliche verdecken sie. Ernst Tugendhat hat vorgeschlagen, die Heideggersche Rede von Befindlichkeiten deshalb zu differenzieren in *Affekte* (uneigentliche Stimmungen), die einen intentionalen Gegenstand haben, und

⁶³¹ Heidegger, „Nachwort zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“ in: *Wegmarken*, S. 305.

⁶³² Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*, S. 33.

⁶³³ Heidegger, „Nachwort zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“ in: *Wegmarken*, S. 307.

⁶³⁴ Dieses Bild von Heidegger hat seinen Ursprung in der Verwechslung seiner Interpreten von der existenziellen mit der existenzialen Ebene, meint Rentsch. Das existentialistische Missverständnis nennt er dieses Durcheinander von Beispielmateriale und die Erklärungen. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, S. 242.

⁶³⁵ Diese Unterscheidung geht auf Wittgenstein zurück (Zettel § 488f, zitiert Rentsch in *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, S. 240).

Stimmungen im eigentlichen Sinne“⁶³⁶. Depression, Heiterkeit, Langeweile, Glück, Missmut und Angst seien Beispiele solcher Stimmungen. Diese Interpretation ist problematisch. Alles wurde so geschildert, als ob Heidegger die nicht gerichteten Stimmungen wichtiger für die existenziale Analyse finden würde als die gerichteten. Das stimmt aber nicht ganz. Heidegger gibt nur drei Beispiele wichtiger Stimmungen, wie wir sahen. Angst und Langeweile (später werden wir sie behandeln) sind in der Tat ungerichtet, gegenstandslos. Aber was ist mit der Freude? Gewiss wird vorsichtig die Freude nicht erwähnt als eigentliche Stimmung, aber sie ist eine Anomalie in dieser Auslegung von Heideggers Theorie der Stimmungen: Die Freude ist „eigentlich“, auch wenn sie gerichtet ist: „die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der blossen Person – eines geliebten Menschen“. Die Eigentlichkeit einer Stimmung ist darum bei Heidegger, unabhängig von ihrer Gehaltlosigkeit. Ausserdem ist die Rede von gegenstandslosen Stimmungen sehr riskant. Dadurch wird das Nichts, welches durch die Angst offenbart wurde, wieder zu einer Negation, zur Abwesenheit von Etwas. Das ist die Umfunktionierung des metaphysischen Heideggerschen Nichts in ein logisches Nichts, das Heidegger in *Was ist Metaphysik?* bekämpft.

Die Freude ist bei Kierkegaard dagegen eine nicht gerichtete Stimmung. Er spricht von einer „namenlosen unnennbaren Freude“: „Es gibt eine unbeschreibliche Freude, die uns ebenso unerklärlich durchglüht, wie der Ausbruch des Apostels unmotiviert hervortritt: ‚Freuet euch, und abermals sage ich, freuet euch‘ – nicht eine Freude über das oder jenes, sondern der Seele voller Ausruf, mit Zung und Mund und von Herzensgrund’. Ich freue mich an meiner Freude, von in, mit, bei, auf und zu meiner Freude“⁶³⁷

Heidegger versucht oft die ontologische Ebene von der ontischen zu unterscheiden, in diesem Geist unterscheidet er Stimmungen von Befindlichkeit. Die Befindlichkeit hat einen ontologischen, die Stimmung einen ontischen Status. Der Unterschied ist leider nicht klar. Gewiss hat jede ontologische Interpretation einen ontischen Boden⁶³⁸, eine Art platonische Ideenwelt, aber die Grenze zwischen den beiden ist hier nicht deutlich. Die Angst ist eine Stimmung, aber sie wird auch Grundbefindlichkeit genannt (so wie die Furcht uneigentliche Befindlichkeit). Man könnte sagen, dass der Unterschied praktisch nicht existiert⁶³⁹. So sollte

⁶³⁶ Thomas Rentsch. *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, S. 240.

⁶³⁷ Kierkegaard, zitiert von Liselotte Richter in ihrer Darstellung Kierkegaards in ihrer Übersetzung von S. Kierkegaard. *Der Begriff Angst*, Rowohlt, Reinbeck, 1967, S. 174.

⁶³⁸ „Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existentialität bodenlos“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 312.

⁶³⁹ Cf. „Stimmung“ in J. Ritter und K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 174.

uns nicht wundern, dass das „existentialistische Missverständnis“ (Rentsch), die Vermischung der Ebenen, stattfindet.

2.3.1.4. Vereinzelung, Möglichkeit, Selbst

Der Solipsismus, den Heidegger in seiner in der Fundamentalontologie basierenden Erkenntnistheorie als Pseudoproblem auflöst, taucht hier wieder auf: Die Angst vereinzelt. Der Solipsismus ist dieses Mal nicht ein theoretisches, sondern ein in der Stimmung der Angst fundiertes Phänomen: Das Dasein, zumeist und zunächst das Man in der Uneigentlichkeit, wird von der Angst zu sich zurück geholt, zu seinem eigensten In-der-Welt-Sein. Das Innerweltliche und Mitdasein verschwinden vom Horizont, das Dasein bleibt ohne die Hilfe der öffentlichen Ausgelegtheit, um zurecht zu kommen. Das Dasein hat vor sich nur sein eigentliches – nicht ideales oder allgemeines – In-der-Welt-sein-können⁶⁴⁰.

Die Angst als erschliessende vereinzelt, und nur so kommt das Dasein zu seinen eigensten Möglichkeiten: „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesentlich auf Möglichkeiten sich entwirft“⁶⁴¹. Das Dasein wird dadurch frei für sein Sein. Was ist das für eine Freiheit? Befreit von seiner Selbstvergessenheit in der Alltäglichkeit, wird das Dasein frei für die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, für die „Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens“⁶⁴². Hier ist dieses Einzelsein das Ursprünglichste.

Bei Kierkegaard hat die Angst eine ähnliche Wirkung: Die Angst befreit. Aber was frei macht, kann auch fesseln, die höchste Zierde kann auch die höchste Schande hervorbringen. Ein Beispiel negativer Vereinzelung wäre das Dämonische oder Angst vor dem Guten; das Individuum wolle hier nicht kommunizieren, wolle sich in sich verschliessen, sich selbst als Gefangene zu nehmen⁶⁴³. Es kommt eigentlich darauf an, „auf die rechte Weise Angst zu haben“⁶⁴⁴. Ohne Glaube gerate man nur in Irrtümer, Täuschungen, die einer Pathologie gleich beschrieben werden. Die Rolle des Glaubens wird vor allem ostensibel dort, wo Kierkegaard zwischen Angst bei Heiden, Juden und Christen unterscheidet. Erst durch den Glauben („innere Gewissheit, die die Unendliche vorwegnimmt“) wird die geliebte und gehasste Angst sinnvoll: „Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und

⁶⁴⁰ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 187.

⁶⁴¹ Ibidem.

⁶⁴² Idem, S. 188.

⁶⁴³ Cf. 2.3.2. Man und Schuld. Cf. Fussnoten 221 und 414 dieser Arbeit.

⁶⁴⁴ Kierkegaard, *Begriff Angst*, op. cit. S. 631 (5. Kap.).

erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet“⁶⁴⁵. Was heisst hier „seine Unendlichkeit“, warum nicht „die Unendlichkeit“?

Je tiefer ein Geist sei, desto tiefer könne er in die Angst versinken. Also ist Angst zu haben ein Anzeichen von Tiefgründigkeit. Aber nicht nur das. Wichtig ist es auch, wovor man Angst hat. Angst vor dem Möglichen sei die grösste Angst⁶⁴⁶; vor dieser scheinen andere Ängste unbedeutend, gerade die Ängste, welche für „Krethi und Plethi“ (die „Klugheit“ der Menschen) wichtig seien. Der Massstab der Leute sei verschieden vom Massstab des Einzelnen (dies ist aber im Grunde genommen keine Vereinzelung). Kraft der Angst komme der Einzelne dorthin, wo er hingehöre. Wo genau es ist, sagt Kierkegaard nicht, es ist anzunehmen, dass Kierkegaard formal arbeitet, da jedes Individuum sich anders entwickeln kann und muss. Antwortet das auf die Frage nach der/seiner Unendlichkeit? Nein. Mit der Unendlichkeit bezieht sich Kierkegaard entweder auf Gott, daher die Rede vom Glauben, oder auf den Geist, dessen eine der Eigenschaften die Unendlichkeit ist (weil er frei – Möglichkeit – ist), oder auf beides. In *Die Krankheit zum Tode* betont Kierkegaard, dass der Mensch eine Synthesis sei, aber eine, welche sich nicht in sich selbst gesetzt habe, sondern in „etwas“ Anderes. Ohne Glaube könne man sich nicht in seiner Unendlichkeit bilden, ohne Glaube sei man – in der Angst – verloren, und vielleicht begehe man Selbstmord. In *Begriff Angst* spricht Kierkegaard von „sich bilden“, anstatt von „gesetzt zu sein“. Das „Gesetzt zu sein“ ist *conditio sine qua non* für die Existenz vom Selbst, auch wenn es keine Beziehung zur Macht hat, die es gesetzt hat.

Was ist aber das Selbst? „Ein Selbst gibt es nicht schlechthin; sondern es ‚gibt‘ das Selbst nur so, dass es sich als solches ausdrücklich ergreift und vollzieht“⁶⁴⁷. Das Selbst ist für Kierkegaard eine Aufgabe, welche der Kampf gegen die Verzweiflung voraussetzt. Das Selbst ist die Negation der Verzweiflung. Das Selbst ist darum in der Zukunft und als Prozess, als Werden, als Selbstwerden. Dass das Selbst weder Subjekt noch Substanz ist – kein vorhandenes Seiendes, teilt Heidegger mit Kierkegaard, aber die Züge des Selbst sind in seinem Fall schwierig zu definieren. Es gibt Man selbst, uneigentliches Selbst, alltägliches Selbst, eigentliches Selbst, Selbstsein, Selbstseinkönnen, Selbstständigkeit, Unselbstständigkeit. Deutlich wird nur, dass das Selbst, das Wer des Daseins und nicht zu verwechseln mit der Existenz sei, in welcher es gründet.

⁶⁴⁵ Idem, S. 632.

⁶⁴⁶ Idem, S. 634.

⁶⁴⁷ Joachim Ringleben. *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1995, S. 63.

2.3.1.5. *Nichts, Tod, Schicksal*

Dass die Angst eigentlich Angst vor dem Nichts ist, und dass sie sich dadurch von der Furcht unterscheidet, behaupten sowohl Kierkegaard als auch Heidegger. Løgstrup findet einen Unterschied zwischen den beiden Denkern in Bezug auf ihren Begriff des Nichts⁶⁴⁸. Das Nichts von Heidegger sei endlich, da das Dasein sich vor der Bedeutungslosigkeit alles Endlichen und vor der Nichtigkeit seiner Existenz ängstige. Das Nichts von Kierkegaard sei unendlich und ethisch (bestimmt). Hinter der Angst im Unschuldszustand, in der Unmittelbarkeit sei die Unendlichkeit. Dank des Nichts erwache der Geist von seinem Traum („Geist wird er nur in der Unendlichkeit seiner Schuld“) und das Selbst beginne seine Selbstsuche.

Die Unterscheidung, die Løgstrup macht ist fragwürdig. Das Nichts hat kein Mass. Vom endlichen Nichts zu sprechen ist ein Fehler. Aus der Bedeutungslosigkeit des Endlichen lässt sich nicht herleiten, dass das Nichts selbst endlich ist. Es gibt natürlich Verschiedenheiten, obschon das Nichts nichts ist, z.B. über das Nichts wovon oder die Bedeutung dieses Nichts. Ob das Nichts dazu noch eine ethische Funktion erfüllt, muss lange diskutiert werden. Gewiss erweckt das Nichts zu etwas, seine Gewissheit soll die Wahrnehmung verändern. Aber wenn dem Nichts darum eine ethische Rolle zugeteilt wird, dürfte man dasselbe mit dem heideggerschen Nichts machen. Kehren wir zur Sache zurück.

Die Angst vor dem Nichts wird später bei Kierkegaard Angst vor der Möglichkeit, d.h. vor der Nichtabgeschlossenheit der Zukunft⁶⁴⁹. Die Angst ist Angst vor einem Noch-Nicht⁶⁵⁰. Aber das Nichts war auch am Anfang ein Noch-Nicht. Am Anfang (in der Unschuld) war das Nichts die vom träumenden Geist projizierte Wirklichkeit seiner Möglichkeit⁶⁵¹. Wird nicht bei Heidegger die Angst eine andere als die bloße Angst vor dem Nichts? Wird sie nicht auch Angst vor der Zukunft, die auch unbestimmt und nicht ist? Bei Heidegger sind die Sachen komplizierter.

In *Was ist Metaphysik?* bleibt die Angst Angst vor dem Nichts. Dieses Werk befasst sich weniger mit dem Dasein als mit dem Sein, deswegen ist hier die Angst diejenige, die das

⁶⁴⁸ Løgstrup, *op. cit.* S. 48.

⁶⁴⁹ „Aber dennoch spricht er [Kierkegaard] von der Angst vor der Zukunft [...] Denn die Zukunft ist (noch) nichts Bestimmtes. Die Zukunft, vor der man sich ängstigt, ist angefüllt von den eigenen Vorstellungen über die Zukunft, von Vorstellungen, die einen vielleicht gegenüber dem Tag unfrei machen, heute und am nächsten Tag“. Arne Grøn, *op. cit.* S. 14.

⁶⁵⁰ Cf. Hinrich Fink-Eitel, „Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie“ in: H. Fink-Eitel und G. Lohmann (Hg.), *op. cit.*, S. 74; cf. auch Rochols Einleitung zu seiner Übersetzung von *Begriff Angst*, Meiner, Hamburg, 1984, S. XXXII.

⁶⁵¹ Kierkegaard, „Begriff Angst“ in *Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976., S. 487-8.

Nichts und das Sein aufdeckt oder offenbart, folglich hat hier die Angst eine erkenntnistheoretische Rolle, die Kierkegaard nicht betrachtete. Wenn wir dies nicht eine erkenntnistheoretische Rolle nennen wollen, können wir sie eine metaphysische, jedenfalls theoretische nennen⁶⁵². Das fand bei Kierkegaard nicht statt, die Früchte der Angst sind nicht theoretisch, sondern erbaulich.

In *Sein und Zeit* spricht Heidegger sich über die Angst anders aus, die Angst sollte durch Vereinzelung Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigen: Indem die Angst vor dem Nichts uns die Nichtigkeit der Welt enthüllt, nimmt sie uns die Möglichkeit „des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz“⁶⁵³ weg, weil das Innerweltliche uns unbedeutsam erscheint. Übrig bleibt uns nur die Möglichkeit des eigentlichen Seinkönnens, die Angst führt das Dasein zur Stimmung für einen möglichen Entschluss. Die Angst um das Dasein ist zugleich Angst vor dem Dasein, weil es seine eigenste Möglichkeit nicht übernehmen will, daher ist die Aufgabe der Angst, das Dasein zu sich zurückzubringen⁶⁵⁴. Heidegger meint, dass die Angst aus der Zukunft der Entschlossenheit entspringe⁶⁵⁵. Wird von Heidegger die Angst vor dem Nichts in Angst vor der Zukunft umfunktioniert? Ja. Wie zunächst gezeigt wird, übernimmt das Vorlaufen zum Tode die Rolle der Angst und somit auch das Zukunftsproblem. Hier finden wir wieder eine Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Kierkegaard⁶⁵⁶. Ist das ein Scheinproblem? Ist die Angst vor der Möglichkeit nicht ja immer irgendwie Angst vor dem Nichts? In der Tat sind Möglichkeit und Nichts eng verbunden, nichts anders haben wir gezeigt, aber sie bedeuten nicht dasselbe.

⁶⁵² Das sollte das Ziel der Angstanalyse sein: „Die Analyse der Angst hat die einzige Funktion, nicht ein zentrales Phänomen im Menschen sichtbar zu machen, sondern die Frage vorzubereiten: Auf Grund welches metaphysischen Sinnes des Daseins selbst ist es möglich, dass der Mensch überhaupt vor so etwas gestellt werden kann wie das Nichts?“. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 283.

⁶⁵³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 343.

⁶⁵⁴ „Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 343.

⁶⁵⁵ Ibidem. Heidegger ist aber vorsichtiger als Kierkegaard. Kierkegaard meint, dass die Angst weder Angst vor etwas Vergangenem, noch vor etwas Gegenwärtigem sei, also müsse sie vor etwas Zukünftigem hervorgehen. Heidegger meint, dass obschon sie „durch eine Zukunft konstituiert wird“, auf der Gewesenheit fusst, wie die Mehrheit der Stimmungen. Das Problem der Zeit bei Kierkegaard und Heidegger wird später behandelt.

⁶⁵⁶ Es gibt auch Unterschiede zwischen Heideggers Auffassung der Angst im Jahre 1927 und der im Jahre 1929. Romano Pocaí findet, dass die Begriffe der Angst der beiden Schriften nicht kompatibel sind, dass die Unterschiede mehr als nur Akzentuierungen sind: *Was ist Metaphysik?* sei die „Totalaffirmierung der Ohnmacht des Menschen“, denn zusammen mit der Haltung der „je vorherrschenden Entwürfe des Daseins“ als gleichgültig und irrelevant betrachtet, weist der Text eine „unhaltbare Depotenzierung des Entwurfscharakters des Daseins“ auf. In *Was ist Metaphysik?* sei die „Erfahrung einer unvertrauten Welt [...] ein übersubjektives Geschehen des ‚Nichts‘“, etwas, das unkompatibel sei mit *Sein und Zeit*: Die Faktizität bestimmt den Entwurf nicht. Cf. Romano Pocaí, „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität“ in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2001, S. 65-66

Sowohl Heidegger als auch Kierkegaard gehen von einem mehr oder weniger ontologischen Nichts aus, welches später zurückweicht und konkreter wird – und doch noch „ungerichtet“ bleibt.

Bei Heidegger endet das Problem der Angst mit dem Tod als der Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins. Die Angst bringt ans Licht, dass der Tod unbestimmt ist, sie bringt ans Licht „die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt“⁶⁵⁷. Das Vorlaufen zum Tode dient als Vermittler. Heidegger macht gewiss explizit kein Werturteil, aber sicher ist der Tod das letzte für ihn, die letzte, daher ausgezeichnete, Möglichkeit. Bei Kierkegaard sind die Sachen anders.

In *Die Krankheit zum Tode* sehen wir, dass der Tod für einen Christ keine grosse Bedeutung haben soll, dass der Tod ein Geschehnis mehr ist, kein Übel⁶⁵⁸. Angst vor dem Tod wäre für Kierkegaard (alias Vigilius Haufniensis) lächerlich, sie wäre bloss Angst vor dem Endlichen. Die letzte Instanz ist für Kierkegaard deswegen nicht der Tod, sondern das Ewige⁶⁵⁹. Der Körper sterbe, das sei wohl entsetzlich, aber der Geist sterbe nicht⁶⁶⁰. Die Rolle der Angst ist am Ende einfach: „Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst [der Möglichkeit] die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen“⁶⁶¹. Kraft des Glaubens bringt Kierkegaard die Angst zur Ruhe, deshalb heisst der Schluss des Buches *Begriff Angst* „Angst als das durch den Glauben Erlösende“. Dank der Angst macht man vieles durch, und das Streben hat ein Ende (im Glauben, Glauben selbst ist aber ein Streben). Dass die Angst zur Ruhe kommt, heisst nicht, dass es irgendwann keinen Grund mehr zur Angst gibt, dies wäre das Ende der Dialektik. Der Einzelne muss sich immer bemühen, nicht zu verfallen, aber er ist ja im letzten Stadium des Prozesses. Das geschieht bei Heidegger nicht: Es gibt nirgendwo Ruhe, ja noch

⁶⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 308

⁶⁵⁸ „Denn menschlich gesprochen ist der Tod das letzte von allem, und menschlich gesprochen gibt es nur Hoffnung, solange Leben da ist. Aber christlich verstanden ist der Tod keineswegs das letzte von allem, sondern auch er ist nur eine kleine Begebenheit innerhalb eines allumfassenden ewigen Lebens; und christlich verstanden ist im Tode unendlich viel mehr Hoffnung als dort, wo bloss menschlich gesprochen nicht nur Leben ist, sondern dieses Leben in vollster Gesundheit und Kraft“. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode und anderes*, S. 27-8.

⁶⁵⁹ Hans Rocho, Übersetzer von Kierkegaard ins Deutsche, vertritt in seiner Einleitung zu *Begriff Angst* die These einer Säkularisierung Kierkegaards seitens Heidegger: „In *Martin Heideggers 'Sein und Zeit'* treffen wir auf dasselbe anfängliche Grundschema wie bei Vigilius. In allem Wesentlichen nur mit dem einen Unterschied, dass die ‚Dogmatik‘: die Hilfe von oben, nicht mehr vorhanden ist; und dass an die Stelle des ‚ständigen Werdens‘ im ‚ständigen Streben‘ das ‚Sein zum Tode‘, an die Stelle der ‚Ewigkeit‘ das ‚Ganzseinkönnen‘ des endlichen Daseins getreten ist; das heisst – soweit die philosophische Begrifflichkeit Heideggers reicht und Mittelbares, Hintergründiges aus dem Spiel bleibt –: dass der Tod die Stelle der Ewigkeit eingenommen hat“. Sören Kierkegaard, *Begriff Angst*, Einleitung, Anmerkungen und Übersetzung von Hans Rocho, Meiner, Hamburg, 1984, S. LXXXV.

⁶⁶⁰ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 552, Fussnote. Das Leben als Spiel.

⁶⁶¹ Idem, S. 638.

mehr, das Dasein bleibt nicht in der Angst, unvermeidlich wird es wieder und wieder verfallen, denn in der Alltäglichkeit ist es zumeist und zunächst. Dort ist der Tod auch nichts Besonderes – wie bei Kierkegaard: Man sterbe, man werde irgendwann sterben, aber noch nicht. Die Anderen stürben zuerst. Man nehme den Tod an, so wie man es im Allgemeinen mache. Im Unterschied zu Kierkegaard ist hier diese Ruhe nicht eine Errungenschaft, sondern noch eine fürsorgliche Bequemlichkeit, die uns geliefert wird. Ein Glaubender kann auch geistlos werden, das Man kann sich auch religiös nennen. Für Kierkegaard dagegen kann sich niemand gläubig nennen, der nicht handelt, der nicht konsequent ist.

Andererseits hat der Todesgedanke, das Vorlaufen zum Tode, bei Heidegger die Kraft, uns aus der stumpfsinnigen Durchschnittlichkeit emporzuheben. Er ist wie ein Bogen, der uns spannt und weit schicken könnte⁶⁶². Theunissen hat darauf aufmerksam gemacht, dass Heidegger in diesem Teil der Auslegung des Todes abhängig von Kierkegaards Rede „an einem Grabe“ sei: „Jedenfalls hat Heidegger von ihr [dieser Rede] das für seine Theorie des ‚eigentlichen Seinkönnens‘ Wichtigste gelernt: dass nur die Vergegenwärtigung des eigenen Endes zur Entschlossenheit des Handelns motiviert“⁶⁶³. Das ist äusserst fraglich. Zwei Tatsachen sprechen für Theunissens Ansicht: Heidegger, wie berichtet, findet nur philosophischen Wert in Kierkegaards *Reden*, ausgenommen in *Begriff Angst*. Heidegger sagt aber nicht, welche Reden er wichtig findet, eigentlich klingt diese Äusserung Kierkegaards Schaffen gegenüber despektierlich. Zweitens ist nicht zu übersehen, was für eine wichtige Funktion die Vorstellung des bevorstehenden Todes – ohne eschatologischen Glauben – in „an einem Grabe“ erfüllt, damit das Individuum endlich aufwache und sein Leben ändere, was mit Heideggers Ansichten übereinstimmen würde. Zweierlei kann man jedoch einwenden: 1) Wann wurde die Rede zum ersten Mal übersetzt?⁶⁶⁴ Hat Heidegger sie lesen können? 2) Der Belang der Vorstellung des Todes für das richtige Leben wurde nicht erst von Kierkegaard unterstrichen. Memento mori, dieser Gedanke, hat eine lange Tradition⁶⁶⁵. Man muss aber zugeben, dass einige der wichtigsten Züge von Heideggers Sein-zum-Tode bereits in dieser Schrift von Kierkegaard skizziert werden (z.B. Vorrang meines Todes über den der anderen

⁶⁶² Cf. Sören Kierkegaard, „An einem Grabe“ in *Vier erbauliche Reden 1844 und Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, Diederichs, Düsseldorf / Köln, S. 185-6 (V 236-7). „Denn der Tod in dem Ernst gibt Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres“.

⁶⁶³ M. Theunissen und W. Greve, op. cit, S. 70. Cf. Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, S. 351.

⁶⁶⁴ Cf. Sören Kierkegaard, *Religiöse Reden*, übersetzt von Th. Haecker, Verlag Hermann A. Wiechmann, München, 1922.

⁶⁶⁵ Stoiker, Matthäus (25), Mittelalter, Spinoza, u.a. Cf. Jacques Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Klett, Stuttgart, 1967. Das Thema Tod in den Zwanzigern zeigt uns Hans Ulrich Gumbrecht, „Stichwort: Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre“ in: Thomä (Hg.), *Heidegger Handbuch*, S. 98-103.

und über die bloße Reflexion über den Tod⁶⁶⁶, Todesgedanken als Mechanismus, welcher die Entschlossenheit entfesselt⁶⁶⁷, Gewissheit und Unbestimmtheit des Todes, usw.). Eine direkte Übernahme seitens Heidegger muss dennoch nicht zwingend sein.

Ob Heidegger Kierkegaard bloss säkularisiert hat, kann man sich fragen angesichts der bisher gezeigten Übereinstimmungen und Heideggers Ablehnung der Religion. Es gibt aber noch einen Aspekt der Angst zu prüfen, bevor wir das Thema abschliessen. Vergleichen wir die von Kierkegaard beschriebene Angst bei den Heiden und die Angst ohne Glauben. Haben sie nicht mehr Gemeinsamkeiten mit Heideggers Sichtweise? Nachdem Kierkegaard die Angst der Geistlosigkeit behandelt hat, kümmert er sich um die Angst bei dem Heidentum. Die Hauptthese lautet: Diese letzte Angst wird hier Angst vor dem Schicksal und dies hält Kierkegaard für einen Fortschritt, denn sie zielt auf ein späteres Verständnis der Vorsehung⁶⁶⁸. Schicksal ist ein Begriff, welchen Heidegger wenig in *Sein und Zeit* beschäftigt und der ansonsten selten in seinem Werk auftaucht⁶⁶⁹. Das Schicksal gilt hier zwar als die eigenste Möglichkeit, der zu folgen ist, doch ist es weder Angstobjekt⁶⁷⁰, noch steht es im Widerspruch zur Freiheit und zur Schuld, noch ist es tragisch oder blind, noch benötigt es ein Orakel⁶⁷¹. Dennoch ist dem Schicksal eine Mischung aus Zufälligkeit und Notwendigkeit eigen, welche an die Mischung von „Geworfenheit“ und „Entwurf“ vage erinnert, die die Konkretheit des Daseins ausmacht: „Damit [mit dem Terminus Schicksal] bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich

frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit

⁶⁶⁶ Wichtig sind nicht die Gedanken über den Tod, sondern den eigenen Tod bedenken: „Der Tod vermag gerade zu lehren, dass der Ernst im Innern liegt, im Gedanken, zu lehren, dass es lediglich ein Sinnestrag ist, wenn man leichtmütig oder schwermütig auf das Äusserliche sieht, oder wenn der Betrachter über dem Gedanken des Todes tiefsinnig vergisst, seines eignen Todes zu gedenken, ihn zu bedenken. Will man so recht einen Gegenstand für den Ernst nennen, so nennt man den Tod, und den ‚ersten Gedanken des Todes‘“. Sören Kierkegaard, An einem Grabe in *Vier erbauliche Reden 1844 und Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, Diederichs, Düsseldorf / Köln, S. 175 (V 228).

⁶⁶⁷ „Denken: es sei vorüber, mit dem Leben sei alles verloren, um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen – das ist Ernst“. Idem, S. 178 (V 230).

⁶⁶⁸ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 558, 560.

⁶⁶⁹ Dieses Konzept wird auch in *Beiträge zur Philosophie* kritisiert, als abhängig des Verhältnisses Ursache-Wirkung, Teil des kausalen Denkens, eine Erweiterung der Macht des Erklärens. Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 147.

⁶⁷⁰ Heidegger sagt: „Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Seinsverfassung der Sorge, d.h. der Zeitlichkeit“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 385. Ist also das Schicksal Angstobjekt oder nicht? Nein. Natürlich steht das Schicksalskonzept Heideggers in enger Beziehung zur Freiheit und Möglichkeit, daher die Rede von Angst. Schicksal ist aber, wie wir sehen werden, mehr als nur Möglichkeit, weil es nicht reine Möglichkeit ist – es ist also auch Unmöglichkeit – und weil es die ergriffene Möglichkeit ist – Wirklichkeit des Geistes in Kierkegaards dialektischem Jargon.

⁶⁷¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74.

überliefert“⁶⁷². Freiheit sei aber kein Zufall: Je entschlossener das Dasein sei, desto eindeutiger und unzufälliger werde die Möglichkeit, nur so entstehe das Schicksal⁶⁷³.

Jetzt schauen wir die Sachlage von einem anderen Standpunkt an. Schicksal hat auch eine andere Konnotation bei Kierkegaard, jetzt aber im Christentum, nicht im Heidentum: „Die Angst entdeckt das Schicksal, aber indem das Individuum sich dem Schicksal anvertrauen will, schlägt die Angst um und entfernt das Schicksal“⁶⁷⁴. Das Schicksal wird hier auch zu einer Möglichkeit, wenn der Einzelne sich nicht vom Endlichen täuschen lässt. Von der Angst könne man, wenn man sich in der Endlichkeit aufhält, nichts lernen. Sei das Individuum durch die Angst gebildet, habe es nichts vom Schicksal und seinen Rückschlägen zu fürchten: Die Angst in ihm habe das Schicksal geformt und dasjenige, worum er fürchten könnte, weggenommen. Finden wir jetzt Gemeinsamkeiten zwischen Kierkegaard und Heidegger? Die Vermutung liegt nahe, dass sie von demselben Schicksal sprechen: Auch wenn Heidegger zu sagen scheint, dass man das Schicksal in die Hand nehmen soll und Kierkegaard es dagegen als belanglos, als Geschehnis in der Endlichkeit verachtet, stimmen beide in der Idee überein, dass das Schicksal nicht das Festgelegte, sondern die Möglichkeit (der Freiheit) und kein Hindernis für ein wahres Leben ist. Ob Heidegger dies von Kierkegaard übernommen hat, ist fraglich. Anscheinend ist eine Antwort vielmehr im religiösen Hintergrund der beiden Philosophen zu suchen.

Die Rolle der Angst, vernichtend aber rettend, wird von beiden geteilt. Die Angst kann Kierkegaard gemäss in Selbstmord einmünden, wenn sie nicht vom Glauben begleitet wird. Jedoch ist die Angst für ihn auch ein Merkmal des Geistes, welcher den Menschen von den Tieren unterscheidet als freies Wesen. Sie ist aber nicht ein zufälliges Merkmal und sie, wie die Menschen, hat eine Geschichte, je nach Möglichkeiten ihrer Entfaltung. Die Angst ist aber auch der Motor, der die Menschen bewegt, sie ist abscheulich und verführerisch, und nur dank ihr könnte der Mensch etwas wie eine Verwirklichung erleben, vorausgesetzt, dass er auf die richtige Weise die Angst spürt⁶⁷⁵. Für Heidegger gibt es keine „auf die richtige Weise

⁶⁷² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

⁶⁷³ „Durch das Zusammenstossen von Umständen und Begebenheiten entsteht nicht erst das Schicksal. Auch der Unentschlossene wird von ihnen und mehr als der, der gewählt hat, umgetrieben und kann gleichwohl kein Schicksal ‚haben‘“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

⁶⁷⁴ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 637.

⁶⁷⁵ „Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit, nur diese Angst ist durch den Glauben absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen aufdeckt“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 631. „Die Angst wird ihm [dem Menschen] ein dienender Geist und muss ihn wider ihren Willen dorthin führen, wohin er wünscht“. Idem, S. 636.

Angst spüren“, er hält Angst und Furcht immer auseinander⁶⁷⁶, während Kierkegaard, obschon er anfangs den Unterschied macht, die Furcht auch Angst vor dem Endlichen zu nennen scheint. Wie gesagt, Heidegger hält die Zweideutigkeit der Angst für vernichtend und rettend, er findet aber nicht, dass die Angst verführerisch sein könne. Der Mensch beharrt auf der Alltäglichkeit, solange er kann und nur wenn die Stimmungen hereinbrechen, ändert sich seine Sicht. (Bei Kierkegaard wird der Mensch von der Unendlichkeit gebildet und er kann in Ruhe und Frieden bleiben, verfallen ist aber möglich⁶⁷⁷.) Es ist nicht gerade eine Situation die Auslösende, denn die Stimmungen kommen nicht von aussen, obwohl in *Sein und Zeit* die Grenzsituationen erwähnt werden⁶⁷⁸. Also ist die Angst sowohl für Kierkegaard als auch für Heidegger zweideutig: rettend, weil sie das Dasein aus dem bequemen Marasmus heraus bewegt, fürchterlich, weil sie die schwerste Begegnung mit sich selbst bringt (sei es mit seiner eigensten Möglichkeit). Doch hat sie, Heidegger gemäss, nichts Reizendes fürs Gemüt; von sympathetischer Antipathie und antipathetischer Sympathie kann schwerlich die Rede sein bei Heidegger. Man fühlt sich nicht von der Angst angezogen, sie wird ihrer Unheimlichkeit wegen vermieden. Andere Auffassung vertritt Fink-Eitel⁶⁷⁹. Heidegger habe das sympathetisch-erschliessende Moment auf die existentielle Ebene geschoben; so trenne Heidegger die Zweideutigkeit der Angst. Für diesen Autor ist das Sympathetische mit der „Angst um“ verbunden und insofern ist es etwas, welches erstrebt wird. Angst davor gilt als antipathetisch. Aber Sympathie heisst einerseits mehr als erstreben, andererseits kümmert sich Heidegger gar nicht um die existentielle Ebene, so ist das von Fink-Eitel gefallene Urteil nicht zu belegen. Zutreffend wird aber darauf aufmerksam gemacht, dass, was in Heidegger

⁶⁷⁶ Jedoch meint Heidegger, dass die Furcht eine Art uneigentliche Angst sei. Cf. 2.3.1.2. Angst ≠ Furcht dieser Arbeit.

⁶⁷⁷ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 634.

⁶⁷⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 349.

⁶⁷⁹ So erklärt Fink-Eitel die Termini sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie bei Kierkegaard: „Der Mensch ängstigt sich *um* seine Bestimmung, die ihn ‚sympathetisch‘ anzieht, und zugleich ängstigt er sich ‚antipathetisch‘ *vor* ihr, stellt sie ihn doch vor die Wahl, die Geborgenheit jenes existentiellen Naturzustandes einer unmittelbaren Einheit von Leib und Seele aufzugeben und sich der riskanten Freiheit selbstverantworteter Wahlmöglichkeiten auszuliefern“. Fink-Eitel und Lohmann (Hg.), *op. cit.* S. 73. Zweifellos ist diese Interpretation von Kierkegaards *Begriff Angst* von Heideggers Lektüre beeinflusst worden. Kierkegaard spricht nicht von Angst um etwas, und deutet nicht an, dass der Mensch sich um seinen Geist sorgt. Die Sog-Analogie zeigt das. Es geht eher um eine Versuchung, um den Wunsch, etwas zu fühlen, die Lust, etwas zu erleben... Wie bei Lesern von Gruselromanen. Typisch ästhetisches Stadium, könnte man behaupten. Allerdings ist Fink-Eitels Erklärung sehr plausibel, denn sie macht die dialektische Spannung zwischen der Angst um die Freiheit (Sympathie) und der Angst vor ihr (Antipathie) anschaulich. Dazu kommt noch Kierkegaards Äusserung: „Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich stets als eine Gestalt, die seine Möglichkeit versucht, aber die zerfließt, sowie er nach ihr greift; die ein Nichts ist, das nur ängstigen kann“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 488. Die Übersetzung von Rochol sagt: „Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich ständig als eine Gestalt, von der seine Möglichkeit gelockt wird...“ (S. 42). Gelockt, also ‚Angst um‘ in ‚Angst vor‘ umgewandelt.

Bestand hat, die nicht unbedingt dialektische Korrelation von (antipathetischer?) „Angst vor“ und (sympathetischer?) „Angst um“ ist: „Das Dasein könnte sich nicht vor seinem In-der-Welt-sein ängstigen, ginge es ihm nicht *um* dieses (also um sich selbst). Die Angst vor...setzt Angst um... voraus“⁶⁸⁰.

2.3.1.6. Einfluss

Schwerlich kann man den Einfluss von Kierkegaard auf Heidegger leugnen, in diesem Thema kann man ihn am besten beobachten. Alle Versuche, eine Verbindung zwischen den beiden Denkern in dieser Hinsicht zu verneinen, müssen scheitern. Gewiss ist der Begriff Angst bei Heidegger nicht der Selbe von Kierkegaard, das ist aber wie der normale Unterschied zwischen einem Philosophen und einer blinden Gefolgschaft. Heidegger hat gewisse Begriffe und Verknüpfungen an seine Theorie angepasst, er hat Kierkegaard „korrigiert“ für seine eigenen Absichten⁶⁸¹. Beweise? Sicher ist kein Zufall, dass dem Begriff Angst so viele gemeinsame Merkmale bei beiden Philosophen innewohnen: der Unterschied zwischen Angst und Furcht (2.3.1.2.), das Nichts als das Wovor der Angst (2.3.1.5), die Angst als ausgezeichnete Stimmung (2.3.1.4. bis 2.3.1.6.), die Wichtigkeit der Stimmung für theoretische Kenntnisse (2.3.1.4.), die Angst vor der Angst als Eigenschaft eines „misslungenen“ Lebens (2.3.1.5.), das Netz Angst – Schuld – Zukunft, Angst vor der Möglichkeit, d.h. vor der Zukunft und als Äusserung der „individuellen“ Freiheit (2.3.1.5.), Freiheit als Sich-selbst-wählen und dadurch die Entkräftung des Schicksals als äusserlicher Macht gegen die Freiheit (2.3.1.5). Das Offenkundigste ist der Vorrang der Angst über andere Stimmungen, Angst als die ursprünglichste⁶⁸².

Hinrich Fink-Eitel⁶⁸³ behauptet, dass Heideggers Angsttheorie von derjenigen von Kierkegaard „vollständig“ eingeholt worden sei, und spricht von deren „deutlichen Spuren“ in seinem Denken. Entwurf (Freiheit, Möglichkeit) und Geworfenheit bzw. Faktizität (Wirklichkeit, Notwendigkeit) hätten ebenfalls ihren Ursprung in Kierkegaards Ideen⁶⁸⁴. Er unterscheidet drei Arten Angst bei Heidegger: Welt-, Daseins- und Freiheitsangst (In-der-

⁶⁸⁰ Idem, S. 82.

⁶⁸¹ Wilhelm Anz spricht von einer Übersetzung ethischer Begriffe wie Wahl, Entscheidung, Handeln, Reue, usw. in Existenzkategorien seitens Kierkegaard. Auch von Heideggers Übersetzung von Existenzkategorien in „existentiale“ Begriffe. Wilhelm Anz, „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie“ in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmöe (Hg.), *op. cit.* S. 25.

⁶⁸² Man könnte z.B. auch den Wirbel von Heidegger (*Sein und Zeit*, S. 178) mit dem Schwindel von Kierkegaard (*Begriff Angst*, § 2, S. 512) vergleichen und das dadurch unvermeidliche Verfallen in der Uneigentlichkeit mit dem Umsinken der Freiheit.

⁶⁸³ Fink-Eitel, *op. cit.*, S. 80-88.

⁶⁸⁴ Idem, S. 80.

Welt-sein, In-der-Welt-sein, In-der-Welt-sein-können)⁶⁸⁵. Wir haben aber gesehen, dass die Angst für Heidegger ein einheitliches Phänomen ist, obwohl es in der Darstellung verschiedene Stadien tatsächlich erreicht, je näher man zum Kern kommt (2.3.1.2.). Dies findet Fink-Eitel ein Fehler, da sei keine Identität zu verteidigen und das Verhältnis dieser Begriffe unter sich sollte vielmehr ein Prozess oder eine Folge sein: „Heidegger hat diese Sequenz von Identifikationen vorgenommen, um das komplexe Angstphänomen – mit Kierkegaard – auf selbstbezügliche Freiheitsangst reduzieren zu können“⁶⁸⁶.

Heidegger und Kierkegaard haben verschieden Absichten gehabt, verschiedene Voraussetzungen und verschiedene Perspektiven. Z.B. sind Kierkegaards Ansichten über die Angst seiner Religiosität wegen in Frage gestellt worden, sie seien nicht neutral⁶⁸⁷ oder erschwerten nur das richtige Verständnis des Problems⁶⁸⁸. Zugleich wird aber die Tragweite seiner Analyse gelobt. Heidegger vermutet, zu Recht übrigens, dass seine eigene Angstanalyse ganz anders sei, als die vorhergehenden. Er treibe Ontologie, er analysiere eine Grundbefindlichkeit und nicht einen Affekt in der ontischen oder anthropologischen Ebene, er vermeide jeglichen Bezug auf Äusserlichkeiten in seiner Analyse: eigene Erfahrungen⁶⁸⁹, Tradition⁶⁹⁰, Geschlecht, Religion oder Gesellschaft. Dass wichtige Züge seiner Darstellung mit Kierkegaards Begriff Angst übereinstimmen, sollte nicht verwundern: Wie Heidegger selbst sagt, Kierkegaard sei am tiefsten in dieses Problem gedrungen. Gewiss betreibt

⁶⁸⁵ Walter Schulz macht eine gewichtige Bemerkung: Eine Weltangst vor dem Christentum – wenigstens unter den alten Griechen – ist nicht zu denken. Die Griechen vertrauten ihrem Kosmos, während schon im frühen Christentum und Gnosis die Welt entwertet werde als „eine vom Göttlichen abgefallene Stätte“. „In der Welt habt ihr Angst gehabt, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“. Stimmt das, darf man nicht sagen, dass die Weltangst konstitutiv des Daseins, sondern nur kulturell bedingt ist. Walter Schulz, „Das Problem der Angst in der neueren Philosophie“ in: Hoimar von Ditfurth (Hg), *Aspekte der Angst*, Kindler, München, 1977, S. 13-27.

⁶⁸⁶ Fink-Eitel, *op. cit.*, S. 83. Weitere Kritiken: Umkehrung des Verhältnisses zwischen Angst und Furcht (die Angst ermöglicht die Furcht), Trennung des Sympathetischen und Antipathetischen in der ontischen bzw. ontologischen Dimension, unzulässige Vermischung des Begriffs Angst mit dem Begriff Mut (einziger Ausweg aus der Angst), keine Miteinbeziehung der Anderen in der Konstitution der Angst.

⁶⁸⁷ Cf. Hildegard Adler-Vonessen, „Angst in der Sicht von S. Kierkegaard, S. Freud und M. Heidegger“ in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendung*, #25, Band XXV, Klett, Stuttgart, 1971, S. 698.

⁶⁸⁸ Cf. Fink-Eitel und Lohmann (Hg.), *op. cit.* S. 79. Cf. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 152-3.

⁶⁸⁹ Ob Kierkegaard sich auf eigene Erfahrung bezieht, um seine Analyse der Angst auszuführen, ist fraglich. Adler-Vonessen behauptet: „Kierkegaards Äusserungen über die Angst sind grundsätzlich doppeldeutig; sie gehören in seine religiöse oder in seine psychologische Betrachtung und basieren zugegebenermassen auf eigenem Erleben – im Unterschied zu Heideggers ‚neutraler Analyse‘ menschlichen Daseins“. S. 698. Der Autorin zufolge bedient sich Kierkegaard für seine Analyse der Introspektion (es ist eine psychologische Abhandlung, aber was für eine?). Cf. Adler-Vonessen, „Angst in der Sicht von S. Kierkegaard, S. Freud und M. Heidegger“, *op. cit.*, S. 700.

⁶⁹⁰ Heidegger macht nicht die griechisch-christliche, kierkegaardsche Unterscheidung, zwischen Leib, Seele und Geist. Das Dasein ist keine von den drei, auch nicht ein Kompositum.

Heidegger eine existenziale Analyse, während Kierkegaard, Wilhelm Anz zufolge, eine „Existenzdialektik“, oder eine „Existenzpsychologie“ betreibe⁶⁹¹. Deswegen führe die Angst, in der existentialen Analytik Heideggers, zur „Aufdeckung der Zeit als der Bedingung der Erschlossenheit von Welt (Temporalität). Befindliches Verstehen wird zum Organon der ontologischen Wahrheit“. Die Angst sei für Kierkegaard hingegen der wichtigste „Affekt“⁶⁹² von der Sorge um das Selbstsein, Affekt, der „in das ‚paradoxe‘ Verhältnis zur Idee“ führe⁶⁹³. Hier sieht man deutlich, dass tatsächlich Kierkegaard im ontischen Bereich arbeitete, was nicht daran hindert, von einem ontologischen Vorverständnis der Thematik bei Kierkegaard zu sprechen. Inwiefern Kierkegaard Ontologe genannt werden darf, wird nachher eigens in einem Exkursus behandelt.

2.3.2. Man und Schuld

Sowohl die Auslegung von Kierkegaard, als auch die von Heidegger entdecken die Möglichkeit der Angst vor der Durchsichtigkeit: „Seinem Tode ausweichend ist auch das alltägliche Sein zum Ende des Todes doch anders gewiss, als es selbst in rein theoretischer Besinnung wahrhaben möchte. Dieses ‚anders‘ verhüllt sich die Alltäglichkeit zumeist. Sie wagt nicht sich darin durchsichtig zu werden“⁶⁹⁴. Durchsichtig für sich selbst zu sein, ist eine Art Selbsterkenntnis der Existenz⁶⁹⁵, die durch die Entschlossenheit erlangt wird⁶⁹⁶. Die Undurchsichtigkeit verweist auf die Alltäglichkeit des Daseins, seine Uneigentlichkeit und das Man.

Die Durchsichtigkeit ist für Kierkegaard sehr komplex. Einerseits besteht der Erfolg der Synthesis in der Durchsichtigkeit des Selbst (Erfolg heisst hier: die Abwesenheit von Verzweiflung nach einer dialektischen Entwicklung; Synthesis heisst nicht schon Synthesis

⁶⁹¹ „Kierkegaard bleibt am Orte der Selbstausslegung des Gewissens“ – sagt Anz in einem anderen Absatz -, während Heidegger „in *Sein und Zeit* noch konstruierendes Bewusstsein“ bleibt. Wilhelm Anz, „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie“ in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmoe, *op. cit.*, S. 26.

⁶⁹² „Affekte sind aber solche Gefühle, die die Überlegung nicht aufkommen lassen und das Gemüt um seine Fassung zu bringen drohen“, informiert uns Otto Pöggeler über Kants Anthropologie. „Wovor die Angst sich ängstet“ in: Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 143.

⁶⁹³ Cf. Wilhelm Anz, „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie“ in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmoe, *op. cit.*, S. 24.

⁶⁹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 258. Im Besorgen und Mitsein kann das Dasein undurchsichtig bleiben, und nicht nur als Folge von „egozentrischen Selbsttäuschungen“ und „Unkenntnis der Welt“, meint Heidegger. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 147.

⁶⁹⁵ Idem, S. 146.

⁶⁹⁶ Idem, S. 299.

von Leib, Seele im Geist, sondern vom Menschen mit sich selbst, also ein Verhältnis zu sich selbst), genauer gesagt, Erfolg der Synthesis in der Durchsichtigkeit des Grundes, worauf die Synthesis beruht, denn der Mensch sei schliesslich ein abgeleitetes Verhältnis. Der Grund ist aber Gott, somit ist die Durchsichtigkeit des Grundes selbst problematisch⁶⁹⁷. Andererseits ist Durchsichtigkeit Synonym von Sichoffenbaren, insofern Antonym von „Verschlossenheit“, denn die Offenbarung, von der Kierkegaard spricht, ist die eigene und für den Einzelnen selbst⁶⁹⁸. Hier zeigt sich ein Problem, ein Paradox: Der Teufel ist Kierkegaard zufolge sehr durchsichtig, denn er ist nur Geist⁶⁹⁹. Der absoluteste, trotzigste Wille ist dennoch hermetisch verschlossen⁷⁰⁰. Meint Kierkegaard, dass der Teufel nur durchsichtig zu sich selbst und hermetisch zu den anderen sei? Keineswegs. Was Kierkegaard damit sagen möchte ist, dass der Teufel, obschon er durchsichtig ist, trotzig darauf besteht, ein Leben ohne Gott, ohne Fundament, zu führen, was auch unmöglich ist. Der Teufel ist sich dessen bewusst, daher seine Verzweiflung (Bewusstsein und Verzweiflung sind direkt proportional – auch diese sind zu Willen und Selbst direkt proportional). Aber wir möchten nicht lange abschweifen: Die Durchsichtigkeit spielt eine wichtige Rolle in beiden Philosophien, und auch dasjenige, was sich der Durchsichtigkeit entgegengesetzt, ist eine Gemeinsamkeit beider Philosophen: Das Man in Heideggers Fall, was bei Kierkegaard vielleicht das Dämonische⁷⁰¹ oder das Publikum⁷⁰² genannt werden darf. Angst, Verzweiflung, Unernst, Unfreiheit, Langeweile, Leere, ästhetische Lebensweise sind dessen Züge.

⁶⁹⁷ Cf. Tilo Wesche. *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Reclam, S. 93

⁶⁹⁸ Kierkegaard setzt Angst vor dem Guten und Angst vor der Offenbarung (oder Durchsichtigkeit) gleich. Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Fussnote, Kap. 4, § 2, S. 595.

⁶⁹⁹ „Die Verzweiflung des Teufels ist die intensivste Verzweiflung, denn der Teufel ist reiner Geist und somit absolutes Bewusstsein und Durchsichtigkeit“. Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 66.

⁷⁰⁰ „Das Dämonische dagegen ist als die Negation der Kontinuität das ‚Plötzliche‘ und als Verneinung jeglichen Kommunizierens das ‚Verschlossene‘, welches sich vor der freiwilligen und widerspruchlosen Offenbarung ängstigt“. Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Karl Alber, Freiburg / München, 1958, S. 156.

⁷⁰¹ Jan Cattepoel sieht im Begriff des Dämonischen den Schlüssel für ein Verständnis von Kierkegaard als Sozialkritiker (dämonisch ist aber nur eine von vielen Existenzmöglichkeiten). Cf. Jan Cattepoel. *Søren Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker und Sozialkritiker*, Mainz, 2005, Einleitung. <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975884360>

⁷⁰² „Die uneigentliche Form der Pluralität der Subjekte, von ihm ‚Publikum‘ genannt; die eigentliche Form, als der Singular, genannt der ‚Einzelne‘ [...], die Gemeinde (Menighed) als jene eigentliche Weise, mit anderen zu sein“. Helmut Vetter, *Stadien der Existenz*, Herder, Wien / Freiburg / Basel, 1979, § 12 Das Selbst und die Anderen, S. 183. Bei Heidegger fehlt diese „eigentliche Form“ von Mitsein. Kierkegaard meint, dass „durch dies Schwatzen nun die Unterscheidung zwischen dem privaten und dem Öffentlichen aufgehoben in einer privat-öffentlichen Geschwätzigkeit wird, die ungefähr dem entspricht, was Publikum ist. Denn Publikum ist das Öffentliche, welches sich für das am allermeisten Private interessiert“. Kierkegaard zitiert von Lin Elisabeth Riedesel in ihrer Dissertation *Kierkegaard und Ästhetik? – Im Lichte der Erfahrung*, Hannover, 2006, S. 634.

Es ist bemerkenswert, dass es in diesem Punkt manche Übereinstimmungen zwischen Dämonischem und Man gibt: „Das Dämonische beruht natürlich nicht auf dem verschiedenen intellektuellen Gehalt, sondern auf dem Verhältnis der Freiheit zu dem gegebenen Gehalt und zu dem im Verhältnis zur Intellektualität möglichen Gehalt, da sich das Dämonische als Bequemlichkeit äussern kann, die denkt: ein andermal; als Neugier, die in der Neugier stecken bleibt; als unredlicher Selbstbetrug; als weibische Schwächlichkeit, die sich auf andere verlässt; als vornehmes Ignorieren; als dumme Geschäftigkeit und so weiter“⁷⁰³. Nicht nur im Dämonischen, auch in der Verzweiflung der Notwendigkeit oder der Endlichkeit taucht dieses Phänomen auf als Borniertheit und Spiessbürgerlichkeit. In dieser Verzweiflung ist aber das Phänomen ein Anzeichen von Unfähigkeit (je weniger Wille, desto weniger Selbst, weniger Bewusstsein und weniger Verzweiflung), im Dämonischen eher eine Flucht vor der Wahrheit, die sich in Taten ausdrücken sollte: „Dieses Leugnen des Ewigen kann sich übrigens direkt und indirekt auf sehr viele Weisen äussern, als Spott, als prosaische Berausung an Verständigkeit, als Geschäftigkeit, als Begeisterung der Zeitlichkeit und so weiter“⁷⁰⁴. Das erinnert sofort an Heideggers Rede von Gerede, Neugier, Zweideutigkeit, Verfallen⁷⁰⁵: Das als selbstverständlich Angenommene und nicht infrage Kommende, die Suche nach immer Neuem und die Zerstreuung in verschiedenen Möglichkeiten, die Verstellung und Verdrehung als Mittel für die leichte Zugänglichkeit und die folgende Sprunghaftigkeit.

In Bezug auf die kulturkritikartigen Bemerkungen von Heidegger, im Grunde genommen eine Schilderung des Daseins in der Alltäglichkeit, finden sich aber andere Präzedenzfälle abgesehen von Kierkegaard, welche wohl einen stärkeren Einfluss auf Heidegger ausgeübt haben, z.B. Spengler, Klages, Nietzsche, u.a. Ausserdem sind zahllos die Autoren, die eine kritische Diagnose der damaligen Gesellschaft vornahmen: Freud, Weber, Lukács, Ortega y Gasset, usw. Heidegger verteidigt hier wieder seine Originalität, indem er seine „Beschreibung“ des Man ontologisch nennt, frei jeglicher moralischer Bewertung. Kierkegaards Beschreibung ist weder ontologisch neutral, noch ontologisch überhaupt. Kierkegaard wird hier ein Sozialkritiker, indem er gegen die trügerische Kirche kämpft, welche sich von Christus entfernt hat und sich von ihm weiter entfernt, gegen die Zeitungen, welche die öffentliche Meinung formen und missbilden, gegen das Spiessbürgentum, gegen die Allgemeinheit und gegen die Theoretiker oder Spekulatoren. Knud Ejler Løgstrup sieht hier einen wichtigen Unterschied zwischen Kierkegaard und Heidegger, denn für Heidegger

⁷⁰³ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 609-610

⁷⁰⁴ Idem, S. 627.

⁷⁰⁵ Cf. Anton Bösl, *Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde*. Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1997, S. 261

sei ein Leben in Spekulation kein Leben in der Menge⁷⁰⁶. Allerdings hat Heidegger schon die theoretische „Tätigkeit“ in Begriff Man miteinbezogen. 1) Das durchschnittliche Verständnis ist Voraussetzung für ein echtes: „viele lernen wir *zunächst* [Hervorh. d. Verf.] in dieser Weise kennen, nicht wenigstens kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser Alltäglichkeit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen“⁷⁰⁷. 2) Nicht weil jemand ein Wissenschaftler ist, kann er den Ruf des Gewissens hören. Hier werden zwei verschiedene Ebenen offenkundig: Kierkegaard beschäftigte sich auch mit dem Existenziellen und deshalb richtete er auch ein paar Kritiken an die Philosophen. Kierkegaard verlangt wie Jesus, dass man Ernst zeigend alle Netze verlasse, um der Wahrheit zu folgen. Andere Beschäftigungen, wenn der Lebenssinn unklar sind, sind sinnlos. Seine Kritiken an die Beschäftigung mit Wissenschaften sind in die *Tagebücher* (01.06.1835) zu lesen. Heidegger andererseits beschäftigte sich nicht mit dem Existenziellen (was eigentlich schade ist, denn der Text wäre so anschaulicher geworden), jeder kann unter der Botmässigkeit der Anderen sein, auch die Eliten: „Wir geniessen und vergnügen uns, wie man geniesst: wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚grossen Haufen‘ zurück, wie man sich zurückzieht“⁷⁰⁸. 3) Heidegger kritisiert Philosophen und Wissenschaftler in anderen Arbeiten, z.B.: Die Wissenschaft denke nicht (eigentlich ist diese keine Kritik, denkend wären sie nicht so weit gekommen, ihre Sache ist Rechnen), philosophieren heisse nicht denken, usw. Sowohl Heidegger als auch Kierkegaard sind gegen ein Primat des Erkennens. Heidegger – unterwegs zur Frage nach dem Sinn vom Sein – zeigt die wichtige Rolle des Handelns, Kierkegaard kümmert nur das Selbst.

Es mag sein, dass Kierkegaard als ein Sozialkritiker wahrgenommen werden könnte, seine Kritiken zu den Menschen sind aber mehr als nur das. Das „Nur“ sollte nicht als ein Mangel oder Herabsetzung der Soziologie oder der Kulturkritik ausgelegt werden; damit wird nur gemeint, dass das Problem andere Dimensionen hat. Kierkegaard beginnt, wie treffend von Theunissen angemerkt, mit Pathologien, mit missgestalteten Leben, um das Positive zu finden⁷⁰⁹. Da sieht Theunissen eine Ähnlichkeit mit Heidegger. Wie auch immer, es muss gesagt werden, dass die Gesellschaft für Kierkegaard nicht ein Problem an sich ist. Das Selbst

⁷⁰⁶ Cf. Løgstrup, *op. cit.*, S. 18.

⁷⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 169.

⁷⁰⁸ *Idem*, S. 126-7.

⁷⁰⁹ Cf. Michael Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993, S. 47, 50. (Wollen und Flucht als Ausgangspunkt beider Philosophen) Auch cf. Anton Bösl, *Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde*. Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1997, S. 65.

sollte in der Lage sein, in dieser Gesellschaft zu leben, als Einzelnes seine Probleme zu lösen und (nachdem es Bewusstsein über sein Selbst, seine ewige Bestimmung – Grundbewusstsein – erlangt hat) zur Gesellschaft zurückzukehren⁷¹⁰. Der Individualismus wird nicht angestrebt, aber die Probleme des Einzelnen sind von ihm selbst zu lösen, nachdem er die unendliche Schwere seiner Aufgabe und Verantwortung wahrgenommen hat, also nachdem die „Ewigkeit“ verhindert hat, dass er sich in der Masse verliert⁷¹¹. Scheinbar ist die Rolle des Individuums doppelbödig hier: Wird es gerettet von der Ewigkeit oder trennt er sich *motu proprio* von der Masse? Kein Entweder-Oder ist hier notwendig: Der Einzelne ist frei und wählt. Der Gedanke an die Ewigkeit kann ihn dazu bewegen, sein Leben zu ändern.

Die von Kierkegaard dargestellten Anomalien in der Entwicklung des Einzelnen zu sich selbst (durch Gott) sind mehr als Soziologie, und anders als Psychologie. Heidegger, wie gesagt, behandelt das soziologische Problem nicht, er beginnt zwar mit dem Dasein in der Alltäglichkeit, aber seine Erörterung des Mitdaseins und des Verfallens des Daseins ist sehr kurz im Vergleich mit dem Raum, den das Problem der Welt innehat. Kurz gefasst über das Mitdasein (oder den Nächsten) in beiden Philosophen: 1) Im Unterschied zu Kierkegaard gibt es bei Heidegger keine soziologische oder psychologische Reflexion oder Kritik. (Jedoch lässt sich denken, dass die Kritiken an Man Teil der Kulturkritik sind, die zu jener Zeit im Kommen war.) 2) Heideggers Beschreibung der Alltäglichkeit entbehrt gerade einer eingehenden Beschreibung des Mitdaseins, denn nur gerade die Rolle des Mitdaseins in der Uneigentlichkeit wird hier geschildert und zwar kurz - das Thema taucht aber im zweiten Abschnitt hin und wieder auf als Ergänzung anderer Themen. 3) Es mag sein, dass sowohl Kierkegaard als auch Heidegger von Pathologien des Alltagslebens ausgehen, um ein eigentliches Leben beschreiben zu können, aber Heideggers Anliegen ist nicht der Mensch und daher scheinen manche Themen übergangen⁷¹². 4) Das Man oder das gescheiterte Leben ist in Kierkegaard ein ständiges Thema, vielleicht aufgrund seiner Methode indirekter Mitteilung, die wir in erstem Kapitel eingehend behandelt haben⁷¹³. 5) Das Dasein als Man, so

⁷¹⁰ Cf. Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*. Karl Alber, Freiburg / München, 1958, S. 151.

⁷¹¹ Über dieses Thema und seinen Nuancen in Kierkegaards Werk siehe Michael Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung*, S. 44.

⁷¹² Deswegen ist die folgende Aussage problematisch: „Für beide ist die Frage, wie der Einzelne in der Eigentlichkeit lebt, ohne sich an die Menge zu verlieren [...] Die Frage ist dieselbe bei Kierkegaard und bei Heidegger, ihre Antworten aber sind verschieden“. Løgstrup, op. cit., S. 43-4. Heidegger versucht einen Sachverhalt zu beschreiben, ohne normativen Vorsatz. Kierkegaard dagegen hat beschrieben und – auch wenn indirekt – verschrieben.

⁷¹³ „Sie beginnt ‚nicht unmittelbar mit dem [...], das man mitteilen will, sondern damit [...], die Einbildung des Anderen für bare Münze zu nehmen. Man beginnt also (um bei dem zu bleiben, was wesentlich der Gegenstand dieser Schrift ist) nicht so: ich bin Christ, du bist kein Christ; sondern so: du bist Christ, ich bin kein Christ. Oder man beginnt nicht so: ich verkündige, und du lebst bloss in

wie einige Verzweifelte, weiss nicht, dass es uneigentlich bzw. verzweifelnd ist; dieser Zustand ist die Regel. So „krank“ ist das Dasein in der Alltäglichkeit. Für Kierkegaard ist dieser Zustand definitiv durch den Ernst zu überwinden, wenigstens im christlichen Moment der Geschichte. Einerseits ist für Kierkegaard die Wahl absolut, ethisch, ernst. Man wählt nicht *ad hoc* und ständig, sondern ein für alle Male, daher der Ernst der Entscheidung. Andererseits zeigt Kierkegaard, dass weder im Judentum noch im Griechentum der Ernst der Wahl zu erreichen ist. Einige Kapitel von *Begriff Angst* kümmern sich um das Thema, den historisch bedingten Uernst – der Gedanke an Gott ist der schwierigste von allen. 6) Heidegger wäre die Rede von Überwindung schon zuwider: Er beschreibt das Dasein ohne moralisches Urteil, wie es zumeist und zunächst ist. Die Wahl in der Eigentlichkeit setzt bei Heidegger zwar kierkegaardschen Ernst, Entschlossenheit, auch voraus, aber das Verfallen wird auch berücksichtigt und nicht vorgeworfen. Ausserdem ist die Öffentlichkeit nicht zu umgehen: Sie ist ein Existenzial, wie Luckner sagt⁷¹⁴. Es ist hier aber fraglich, wie das Dasein überantwortet wird und ob die Verantwortung nicht bereits eine Ethik einbezieht.

Das erklärt allerdings nicht die oben genannten Übereinstimmungen, wir betrachten uns aber befreit von dieser Aufgabe. Neugier, Geschwätz, usw. treten einerseits zwar in Kierkegaards Werk auf, sie sind aber keineswegs die zentralen Begriffe, die sie für Heidegger sind. Andererseits, wie bereits hingewiesen, können diese Begriffe bei Heidegger eine andere Abstammung haben.

Wir können umhin mit der Analyse der Begriffe Man, Sünde und Schuld gebührend fortfahren, ohne einen Einblick in die Rolle der Ethik bei Heidegger (genauer gesagt bei der Ethik in *Sein und Zeit*) gewonnen zu haben. Dies ist vonnöten, denn die Kontroverse in dieser Hinsicht ist nach wie vor gross wegen Heideggers Mitgliedschaft bei der NSDAP und seines anschliessenden Schweigens, wegen des kulturkritischen Tons einiger Beobachtungen, und doch zugleich geringer Rolle des Mitdaseins in seiner Fundamentalontologie.

ästhetischen Bestimmungen, nein, man beginnt so: lass uns vom Ästhetischen reden“. Kierkegaard zitiert von Tilo Wesche, *op. cit.*, S. 167.

⁷¹⁴ Cf. Andreas Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein“ in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2001, S. 151.

2.3.2.1. Exkurs: Heidegger und die Ethik⁷¹⁵

Heidegger beabsichtigte in *Sein und Zeit*, nicht eine Ethik, sondern eine ontologische Arbeit zu schreiben; in einer Existenzanalytik gibt es keinem Platz für „Faktisches“⁷¹⁶. Ob sich von den Ansätzen von *Sein und Zeit* eine Ethik ableiten lässt, ist umstritten. Da Heidegger eine Ontologie aufbaut – gehen wir davon aus, dass die Ontologie die Grundlage aller weiteren Disziplinen ist –, sollte es machbar sein, dazu einen Umriss von Ethik herzuleiten. Das bedeutet auf keinen Fall Objektivität der ethischen Urteile und allgemeine Gültigkeit ihrer Prinzipien ausserhalb dieser Ontologie. Doch wäre Heidegger sicherlich damit einverstanden, dass eine Ontologie, wenn auch nicht explizit, den verschiedenen Kulturerscheinungen zugrunde liegt. Auf jeden Fall bereitet der Versuch, einen Umriss von Ethik aus der heideggerschen Fundamentalontologie zu erarbeiten, nicht wenige Schwierigkeiten. Gewiss trachtet Heidegger danach, den erkenntnistheoretischen Solipsismus, in den anderen Philosophien geraten, zu überwinden (das Dasein ja immer schon als In-der-Welt-sein mit anderen), jedoch ist die Rolle des Daseins als Mitseins unklar. Heidegger bietet eine ontische Beschreibung des Man, des verfallenen Daseins, jedoch ist über die Rolle des Mitseins im Modus der Eigentlichkeit, falls es etwas solches gibt, im Buch (fast) nichts vorhanden. Was für eine Ethik lässt sich so im Buch erahnen? Aber es wird doch von einer „guten“ Fürsorge gesprochen...

Luckner macht uns darauf aufmerksam, dass Heidegger das ethische Problem kaum behandelt habe, weil er sich zu sehr für Ontologisches interessierte⁷¹⁷. Nichtsdestotrotz sei die Idee eines „positiven“ Mitdaseins – im Unterschied zu anderen Texten⁷¹⁸ - in Heideggers *Sein und Zeit* doch zugegen; Indizien davon seien im guten fürsorgenden Mitsein zu finden. Die Bemerkung Luckners ist zutreffend, deshalb gehen wir anschliessend Heideggers Argumentation über die Fürsorge nach. Heidegger unterscheidet unter den Modi der Fürsorge drei Extremfälle: einen defizienten (gleichgültigen), uneigentlichen (einspringend-

⁷¹⁵ Ist der Einfluss Kierkegaards auf Heidegger hier auch sichtbar? Ja, für Wilhelm Anz. Für ihn „die in der Angst hervorkommende Zeitlichkeit erweist sich als der Grund, von dem her die ethischen Begriffe, z.B. Wahl, Entscheidung, Handeln, Reue, aufgenommen und in Existenzkategorien übersetzt werden“. W. Anz, in: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmöe (Hg.), op. cit, S. 25. Zu fragen ist hier, ob diese Konzepte nicht schon existenziale Konzepte bei Kierkegaard sind und auch fraglich ist der Status der „Übersetzung“. An sich haben Wahl und Entscheidung mit Freiheit zu tun, aber nicht unbedingt mit Moral. Reue als Begriff stammt eher von der Religion.

⁷¹⁶ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 383.

⁷¹⁷ Andreas Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“ in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 167.

⁷¹⁸ 1924 meinte Heidegger jedoch folgendes: „Dasein bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem, was *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem, was los ist“. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1995. Anscheinend ist kein Miteinandersein ausserhalb der Alltäglichkeit möglich in dieser Schrift.

beherrschenden) und eigentlichen (vorspringend-befreienden) Modus der Fürsorge. Von diesen Modi gibt mehrere mögliche Formen, die durch Mischung entstehen. Aber alle Modi der Fürsorge, die defiziente und die zwei positive, sind in der Alltäglichkeit anwesend⁷¹⁹, folglich sind sie keine „Erscheinungen“ der Eigentlichkeit, sie setzen die Entschlossenheit nicht voraus. Wenigstens nicht als „Empfänger“ der „guten“ Fürsorge.

Dass eine andere Art Fürsorge „eigentlich“ genannt wird, hat damit zu tun, dass sie einerseits „die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt“ und andererseits ihrer Folgen wegen: „[sie] verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden“⁷²⁰. Das klingt gewiss „moralisch“, wie der Mensch, der dem Gleichnis Platons zufolge zurück in die Höhle gehen könnte, um die anderen auch zu befreien. Tatsächlich sagt Heidegger: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen. Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander“⁷²¹.

Aber die Fürsorge bietet uns einerseits kein Kriterium zur Wahl, denn die vorspringend-befreiende Fürsorge wird nicht als eine Pflicht dargestellt, nur als Möglichkeit einer Möglichkeit, ohne Grund sich für sie zu entscheiden, und andererseits besteht, wie bereits gesagt, in der Alltäglichkeit auch positives fürsorgliches Verhalten – so wie auch ein defizientes/indifferentes – das unabhängig ist von der Entschlossenheit. Die „gute“ Fürsorge zu erlangen bedeutet die Alltäglichkeit zu verlassen, denn nicht vom Man kommt die vor(aus)springend-befreiende Fürsorge in der Alltäglichkeit, sondern vom eigentlichen Mitsein, das entschlossen die anderen für ihr eigenste Selbstseinkönnen erschliessen möchte. Nur so wäre möglich, dass diese Art Fürsorge in der Alltäglichkeit erscheint: indem das Dasein zum existenzialen „Solipsismus“ kommt⁷²² - d.h. natürlich nicht, dass das Dasein sich von der Welt scheidet⁷²³.

⁷¹⁹ „Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein“. Heidegger, *Sein und Zeit*, §26, S. 121. „Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge [...] hält sich das alltägliche Miteinandersein“. Idem S. 122

⁷²⁰ Ibidem, S. 122

⁷²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60 S. 298.

⁷²² Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 188.

⁷²³ „Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 297-8.

Falls es eine Ethik in *Sein und Zeit* gibt, ist die Fürsorge nicht ihr Prinzip, denn sie ist weder Pflicht noch Grund zur bestimmte Entscheidung; sie ist auch nicht der Anfang der Ethik, denn sie impliziert Vereinzelung, die Auslassung des Mitseins zur Erlangung des „eigensten In-der-Welt-sein“. Schliesslich ist die Fürsorge als Schilderung der Rolle der Anderen eher wortkarg und einseitig (ausserhalb der Alltäglichkeit: von oben nach unten).

Inwiefern darf man in diesem Kontext von einer Heideggerschen Ethik sprechen, wenn nur die Vereinzelung das „eigentliche Selbst“ hervorbringt? Kann man eine Ethik aus dem Dasein in der Alltäglichkeit herleiten, also durch das Gegenteilige? Gibt es eine Ethik nur zu sich selbst, z.B. eine Gerechtigkeit zu sich selbst?⁷²⁴ Eine Diskussion oder Erörterung über das Wesen der Ethik kann uns sehr weit weg von unserem Ziel bringen. Auf eine solche weitschweifige Diskussion dürfen wir uns nicht einlassen, sonst verfehlen wir das Ziel dieses Abschnittes. Werfen wir das Thema anders auf.

Sicherlich ist *Sein und Zeit*, wie jedes Buch, nicht wertfrei. Auch wenn Heidegger sich nur eine Beschreibung des Daseins in der Alltäglichkeit vornimmt, klingt diese Beschreibung wie eine Kulturkritik; ebenfalls vermuten wir in der Rede von Eigentlichkeit ein Lob. Ob dies bloss eine Schilderung ist oder ein Hintergrund zu entdecken ist – etwa die Verachtung von manchem Verhalten –, und ob das Gesagte Auswirkungen auf einer möglichen Ethik haben könnte, ist ganz fern von Heideggers Absichten: Eine Ontologie, genauer gesagt, die Ontologie des Daseins aufzubauen.

Was für eine Ethik lässt sich aus *Sein und Zeit* schliessen?

Heidegger macht keine Ethik in *Sein und Zeit*, oder nicht absichtlich⁷²⁵. Der Ruf des Gewissens ist kein ideales, allgemeines Seinkönnen, sondern vereinzelt; er ist so wenig

⁷²⁴ Hoppe zeigte sehr deutlich das Problem und ergriff Partei. Heidegger benutze Begriffe wie Schuld, Gewissen, Verantwortung, deren Sinn nur aus dem gesellschaftlichen Boden zu gewinnen sei. Trotzdem versuche Heidegger ein autonomes „Subjekt“ („unabhängig von aller Intersubjektivität“) im kantischen Stil als eigentlich darzulegen, welches frei für seine eigenste Möglichkeit sei, in Gegensatz zum fremdbestimmten, verfallenen Dasein. Aber ohne Mitsein keine Moral, und ohne Moral keine Orientierung, der Dezisionismus sei hilflos... Das erkläre Heideggers Nazizeit. Der Kern des Problems sei die Gleichung Eigentlichkeit = Erschlossenheit: „Indem die Eigentlichkeit als Entschlossenheit in die Position sozusagen einer transzendentalen Ermöglichungsinstanz rückt, lässt sie diesen Zusammenhang [Mitsein] zugleich aber auch hinter sich“. Hansgeorg Hoppe, „Mitsein in Intersubjektivität. Zum Verständnis von Eigentlichkeit und Gesellschaftlichkeit in Heideggers 'Sein und Zeit'“ in: Frank W. Veauthier (Hg.), op. cit, S 133. Seltsamerweise meint der Autor, dass das der Grund für das Fehlen der Moral in *Sein und Zeit* sei. Das ist verblüffend. Meines Erachtens hat er gerade die mögliche Ethik in *Sein und Zeit* getadelt als ungenügend, doch vorhanden (Dezisionismus). Meint er noch dazu, dass die Ansichten des Buches, wenn sie auch ethisch seien, der Moral mangeln? Ist das wirklich der Grund, warum Heidegger keine ethische Richtlinie festlegte? Andererseits ist der Ausgangspunkt umstritten: das Subjekt ist nicht das Dasein, die Autonomie ist nicht die Entschlossenheit.

allgemein wie das Schicksal, welches für ihn – anders als das Geschick – nicht gemeinsam ist. Man sagt, dass Heideggers Neigung zum Nazismus eine Folge seiner Ethik sei, welche in *Sein und Zeit* angeblich entwickelt wird. Vorgeworfen wird ihr, eine leere Abstraktion zu sein, welche sich jedem System oder Entscheidung anpassen würde⁷²⁶. Betrachten wir als erwiesen, dass Heidegger tatsächlich eine Ethik in *Sein und Zeit* skizziert hätte. Ist die Abstraktion an sich, die Inhaltslosigkeit des Formalismus, ein Manko?⁷²⁷ Eichmann hielt sich zwar für einen Kantianer⁷²⁸, aber nicht nur die formalistischen, sondern alle Ethiken bergen Gefahren: Der Utilitarismus, weil er die Rechte der einzelnen Individuen missachtet, der Stoizismus, weil er das Abstumpfen und das Desinteresse für das Schicksal der Mitbürger bewirken könnte, usw. Ausserdem, welche ist die Ethik Kierkegaards? Sie ist so formal wie

⁷²⁵ „Aber er hat es deutlich genug gesagt, dass mit diesen Termini ‚Eigentlichkeit‘ und ‚Uneigentlichkeit‘ kein Werturteil ausgesprochen werden soll. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind zwei, durchaus auf gleicher Stufe stehende Modi des Existierens. Ja, existieren bedeutet ja für Heidegger so oder so sein zu können. Wenn man mit Kierkegaard reden wollte, müsste man sagen, dass bei Heidegger im Gegensatz zu Jaspers die Kategorie des Ethischen noch nicht lebendig geworden ist. Bei Jaspers haben indessen Ausdrücke wie ‚eigentlich‘ und ‚uneigentlich‘ durchaus ethisches, existenzielles Gewicht. Dass sie es bei Heidegger doch hin und wieder doch auch haben, dürfte zum mindesten nicht mit seiner Absicht einer Fundamentalontologie zu vereinbaren sein“. Karl Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938, S. 20.

⁷²⁶ „Wozu soll ich mich entschliessen? Die Antwort vermag *nur* der Entschluss selbst zu geben [...] Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*“. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, S. 298

⁷²⁷ Martin Seel – der beim frühen und späteren Heidegger Bruch und Beständigkeit seiner Ethik betrachtet – zeigt uns einen konservativen Heidegger (die Macht des Schicksals, „Demokratie [...], eine Tradition, die ihre normativen Inhalte begründend zur Disposition zu stellen versucht, ist in Heideggers Augen eine verrottete Tradition“, S. 265) und einen „teilnehmungslosen“ Heidegger (von der Authentizität zur Gelassenheit: „Es kommt nicht darauf an, Beurteiler, es kommt darauf an, Bewahrer der Wahrheit zu sein“, S. 248). Heideggers Ethik sei nach Seel, auch wenn es widersprüchlich und spitzfindig klingt, eine formale Ethik des Guten: „Er versucht eine Mindestbedingung guten Lebens anzugeben, die nun aber kein Kriterium für sozial richtiges Handeln formuliert, die vielmehr die Erfahrung der Bedingtheit und Fragilität aller solcher Kriterien zur ethischen Grunderfahrung erklärt“. Martin Seel, „Heidegger und die Ethik des Spiels“ in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, 1989, Frankfurt a.M., S. 258. Auf die Epitheta konservativ und teilnehmungslos könnte man den Epitheton pessimistisch hinzufügen, um Heideggers Ansichten über die Ethik zu schildern. Gemäss Gerold Prauss wird der spätere Heidegger die Ethik als eine Technik mehr betrachten – Teil der selbstzerstörerischen planetarischen Bewegung, welche die abendländische Metaphysik auflöste (Cf. Brief über den Humanismus in: *Wegmarken*, S. 353). Das passt gut zum allmählichen Verlassen des Handelsprimats so wie es in *Sein und Zeit* formuliert wird: „die Herabsetzung menschlichen Handels zur blossen ‚Machenschaft des Menschen‘“. Gerold Prauss, „Heidegger und die Praktische Philosophie“ in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, S. 189, Anm. 8. Cf. István M. Fehér, „Heidegger und Kant – Heidegger und die Demokratie“ in: Hans-Helmut Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1993, S. 105-127. Fehér verteidigt Heidegger tüchtig gegen die obigen Vorwürfe.

⁷²⁸ Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York, 1992, S. 136. Man sagt auch, dass Abimael Guzman, Chef von Sendero Luminoso, einer peruanischen Guerrilla, Kantianer sei. Das Gerücht beruht vielleicht nur auf der Tatsache, dass er sich mit den theoretischen Schriften Kants auseinandergesetzt hat (Schlussarbeit: *Acerca de la teoría del espacio de Kant*).

die Kantische⁷²⁹, wie die Heideggersche⁷³⁰. Das meint auch Michael Theunissen zu recht: „Meines Erachtens führen alle Philosophien des Selbstseins – die Kierkegaardsche eingeschlossen – zur Elimination von Inhalten, und zwar notwendigerweise. Denn sie legen uns Menschen auf eine gewissermassen tautologische Struktur fest. Bei Kierkegaard liegt die Tautologie in seiner Forderung an den Menschen, er selbst sein zu wollen. Auf eine ähnliche Struktur zielt Heidegger mit der These, dem Dasein gehe es in seinem Sein um sein Sein selbst“⁷³¹. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Philosophen in dieser Hinsicht besteht darin, dass Heidegger sich ausdrücklich gegen eine Ethik aussprach: Er wolle keine Ethik oder Anthropologie errichten, er wolle Ontologie betreiben⁷³², oder überhaupt wissen, wie die Philosophie funktioniere⁷³³. Heidegger postuliert kein Ideal, das man erfüllen soll, auch nicht als regulative Idee. Wonach er höchstens trachtet, ist die Befreiung des Daseins im Menschen (jeder für sich), denn das sei für ihn das Wesentliche. Einerseits werde echte Philosophie (wenigstens als existenziale Analytik) erst betrieben, wenn die Philosophen seine Fragen als Seinsmöglichkeiten existenziell ergreifen. Andererseits, nur wenn das Dasein als

⁷²⁹ Emil Brunner zieht eine Parallele zwischen Kierkegaard und Kant. Nicht der Formalismus sei der Konvergenzpunkt der Denker, sondern der Ernst, der in der Wissenschaft nicht zu erreichen sei, der Respekt und die Beachtung der Grenzen und Inkompatibilitäten, der Akzent auf der Verantwortlichkeit und auf der Freiheit des Menschen, das Primat der praktischen Vernunft über die blosse Spekulation, das Kategorische, die Schuld (das Böse), u.a. cf. Brunner, „Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard“, in: *Zwischen den Zeiten* 19, München, 1924, S. 31-46.

⁷³⁰ Eigentlich ist die heideggersche, wenn sie überhaupt Ethik ist, formaler als die kantische. Der Mensch heisst jetzt Dasein, so wie Kant anstatt von Menschen von Vernunftwesen spricht. Zugegeben: Kierkegaard spricht von Selbst und Einzelem, aber damit wird nicht ein „Teil“ des Menschen gemeint, sondern eine Beziehung zu sich selbst angestrebt. Andreas Luckner versucht dagegen zu zeigen, dass Dasein und Person Synonyme sein könnten (Th. Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 154). Heideggers einziger Einwand gegen diese Gleichstellung sei der „Personalismus“ von Husserl und von Scheler, der damals in Mode war. Andererseits könnte das „Sich-zu-sich-verhalten“ mit dem „in seinem Sein um dieses Sein verhalten“ und „sein Sein zu sein haben“, wie Theunissen bemerkt (*Der Begriff Verzweiflung*, S. 46), verglichen werden. 1924 fühlte Heidegger Kants ethischen Formalismus nahe seiner eigenen Philosophie (das Wie als Vorbeisein des Todes). Cf. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, S. 18.

⁷³¹ Michael Theunissen, „Pindar zwischen Hegel und Kierkegaard“. Ein Gespräch mit Lore Hühn“ in *IZPh*, Metzler, Stuttgart, 1996.

⁷³² John W. Elrod vertritt die Meinung, dass Kierkegaard auch ein Ontologe war. Cf. John Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Princeton press, New Jersey, 1975, Fussnote 133, S. 70 und auch cf. Gerold Prauss, „Heidegger und die Praktische Philosophie“ in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), *op. cit.* S. 178.

⁷³³ Ich kenne leider weder die deutsche Übersetzung noch das auf Französisch veröffentlichte originale Interview: „Entrev.: ¿Aunque se hable de 'filosofía heideggeriana'? Heid.: He dicho: la filosofía heideggeriana no existe. Desde hace 60 años he tratado de comprender lo que es la filosofía y no de proponer una“. En *Revista Palos de la Crítica*, 4 ½, April-September, México, 1981. Frederic de Towarnicki / Jean-Michel Palmier, Conversación con Heidegger (Originell in *L'Express*, n° 954, 20-26. Oktober 1969). http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm

Last empfunden werde, werde der Mensch sich genötigt sehen, den Grund seines Wesens zu begreifen⁷³⁴.

Für Kierkegaard ist die Ethik nicht so wichtig wie das religiöse Leben, weil eine teleologische Aufhebung (teleologische Suspension) des Ethischen⁷³⁵ durch das Religiöse möglich ist, wie in *Furcht und Zittern* gezeigt wird am Beispiel Abrahams, welcher für die Sittlichkeit ein verrückter, gewissensloser Vater sein könnte (in unseren Tagen ein Psychopath, der zum Mord drängende Stimmen hört), jedoch für die Religion ein Patriarch ist⁷³⁶. Um nicht Religion und Ethik entgegenzusetzen, spricht Kierkegaard im *Begriff Angst*⁷³⁷ von einer ersten Ethik, welche auf der Ersten Philosophie oder Metaphysik beruht, und von einer zweiten Ethik, welche auf der christlichen Dogmatik gründet⁷³⁸. Darum ist es problematisch von Kierkegaards Begriff von Ethik zu sprechen. In Entweder-Oder wird oft von Ethik gesprochen, dennoch ist die Bedeutung der Ethik für Kierkegaard erst offenkundig in seiner Beziehung zum Religiösen (der „zweiten Ethik“), also in den letzten pseudonymen Werken⁷³⁹. Anfangs wird das Ethische dem Ästhetischen entgegengesetzt; das Ethische wird als eine Handlung betrachtet, eine Handlung, die etwas bewirkt und wodurch der Einzelne *wird, was er ist*⁷⁴⁰. Das Gegenteil geschieht beim Ästhetiker, er folgt seiner Veranlagung, die

⁷³⁴ Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. S. 255. Könnte das der Anfang einer „Gemeinde“ sein? Heidegger meint, es wird nie geschehen, „dass wir durch eine allgemeine Verbrüderung im Unwesentlichen schliesslich doch irgendwo dem Wesentlichen näherkommen“.

⁷³⁵ Das Ethische heisst hier das Allgemeine, d.h. Brauch und Sitte, „was die Zeit fordert“. Cf. K. E. Løgstrup, *op. cit.* S. 14, 18.

⁷³⁶ So erklärt Heiko Schulz die „Aufhebung“ des Ethischen: „Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen? Das heisst: Ist eine zeit- bzw. ausnahmsweise Aufhebung des Ethischen, und zwar um Willen eines höheren Zieles denkbar? Eine solche Suspension würde, wenn sie denn möglich wäre, drei Bedingungen erfüllen: Erstens würde sich der Einzelne hierin als Einzelner das Allgemeine unterordnen – und zwar mit Recht. Er würde mit anderen Worten eine legitime Ausnahme von der durch Hegel zur Geltung gebrachten Pflicht zur Transformation des Einzelnen ins Allgemeine sein. [...] Zweitens müsste es sich bei dem höheren Ziel, um dessentwillen die Geltung des Ethischen zeitweise aufgehoben wird, um ein solches handeln, das seinerseits deren ethische Vermittelbarkeit durch eine der o.g. objektiv-sittlichen Instanzen schlechterdings ausschließt. [...] Drittens dürfte sich die genannte Aufhebung erst im Durchgang durch das bzw. nach der Bereitschaft zur völligen Unterwerfung unter das Allgemeine geltend machen. [...] Was immer hiermit in concreto gemeint sein mag, klar ist jedenfalls, dass Hegel nicht nur die Erfüllung dieser letzteren, sondern auch die der beiden zuvor genannten Bedingungen, einzeln und im Ensemble, für ausgeschlossen halten muss“. Heiko Schulz, „Der grausame Gott. Kierkegaards *Furcht und Zittern* und das Dilemma der Divine-Command-Ethics“ in: *Essener Unikate*, No. 21, Unikate, Essen, 2003, S. 76.

⁷³⁷ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Einleitung, S. 464-6.

⁷³⁸ Cf. Wilfred Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik, von ‚Entweder/Oder II‘ zu den ‚Stadien‘*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, S. 225-232.

⁷³⁹ „Aber seine späteren Werke werden zeigen, dass *die* Ethik bei Kierkegaard nicht in seiner Darlegung über das Ethische zu finden ist. Eine Ethik, bei Kierkegaard, wird erst im religiösen Stadium erkennbar“. Lin Elisabeth Riedesel, *op. cit.*, S. 35. Cf. S. 61f.

⁷⁴⁰ Cf. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, DTV, München, 1975, S. 729.

er zu besitzen glaubt, genauer gesagt, dem, wodurch er unmittelbar *ist*, was er ist: „Liesse es sich nun denken, dass ein Mensch leben könnte, ohne mit dem Ethischen in Berührung zu kommen, so könnte er sagen: Ich habe Anlage zu einem Don Juan, einem Faust, einem Räuberhauptmann, diese Anlage bilde ich nun aus, denn der ästhetische Ernst fordert, dass ich etwas Bestimmtes werde, dass ich das in seiner Ganzheit sich entwickeln lasse, wozu der Keim in mich gelegt ist“⁷⁴¹.

Mit Kierkegaards Entweder-Oder wird gewählt zwischen Wählen und Nichtwählen, also zwischen der Möglichkeit vom Guten und Bösen und der Abwesenheit dieser Möglichkeit. Kierkegaard warnt vor dem Ernst, den die Wahl innehaben soll, um Wahl zu sein; daher seine Ansicht, dass eine ästhetische Wahl keine Wahl sei. Das Letztere heisst Verbleiben in der ästhetischen Existenz (Veranlagung), welche „eine von Natur übernommene Lebensform ist und dem Naturprinzip des Genusses untersteht“⁷⁴². Eine wirkliche Wahl sei eine absolute und nicht eine für den Moment bedachte Wahl, so dass man später etwas anderes wählen könne⁷⁴³.

In diesem Zusammenhang legt Luckner bloss, inwiefern Heidegger in Kierkegaards Schuld steht: 1) Die Uneigentlichkeit, so wie die ästhetische Unmittelbarkeit bei Kierkegaard, kann nicht gewählt werden. Man kann sich nicht dazu entschliessen, unentschlossen zu bleiben. 2) „Nur wer von vornherein unter ‚Eigentlichkeit‘ ein ethisches Ideal versteht, kann von der Formalität dieses Begriffes enttäuscht sein, die es einerseits offensichtlich nicht verhindern kann, Nazi-Rektor, andererseits auch erlaubt, Resistance-Kämpfer zu werden. ‚Eigentlichkeit‘ hat aber nicht selbst schon moralische Qualitäten, sehr wohl aber moralphilosophische Relevanz, weil erst in ihrer eigentlichen Existenzform eine Person mit ihrer Freiheit zum Guten wie zum Bösen, was immer dies näherhin auch sein mag, Bekanntschaft macht“⁷⁴⁴. 3) Dasjenige, wozu man entschlossen ist, ist selbst zu sein, also das Wählen zu wählen⁷⁴⁵. Man kann nicht umhin, meint Luckner, die kierkegaardsche „Wahl der Wahl“ mit dem heideggerschen „Gewissen-haben-wollen“ zu vergleichen. Aber setzen wir die Darstellung von Kierkegaards Verständnis der Ethik fort.

Die (erste) Ethik ist unzulänglich. Dass man nicht dort bleibt, wo man ist, sondern, dass man anders wird, ist löblich. Aber welche ist der Massstab? Nicht die Gesellschaft und ihre

⁷⁴¹ Kierkegaard, *Entweder-Oder*, S. 785-6. Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 610: „Das Wovon ich rede, ist etwas ganz Einfaches und Einfältiges, dass die Wahrheit nur für den Einzelnen ist, indem er sie selbst im Handeln hervorbringt. Ist die Wahrheit auf irgendeine andere Weise für das Individuum und verhindert es, dass sie so für es sei, dann haben wir ein Phänomen des Dämonischen“. Wahrheit verlangt Handeln, nicht Bequemheit gegenüber ihren Folgen.

⁷⁴² Annemarie Pieper, *Søren Kierkegaard*. Beck, München, 2000. S 77.

⁷⁴³ Cf. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, S. 715-6.

⁷⁴⁴ A. Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein“ in: Th. Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 156.

⁷⁴⁵ Ibidem.

Borniertheit, nicht die Philosophie und ihre Abstraktion, nicht die Kirche und ihre leidenschaftslose Gottesliebe. Gott ist der Massstab des Selbst. Nicht nur gründet die menschliche Existenz auf Gott, sondern ist sie auch nur für und vor Gott wirklich. Das Wählen der Wahl ist die Selbstwahl, es bedeutet den Ausweg aus der Unmittelbarkeit, welche in der Veranlagung bleibt und dem flüchtigen Genuss und seiner Willkür hörig ist. Die Freiheit wird dadurch gewählt, das Gute wird dadurch gewählt (die Möglichkeit zum Guten und Bösen ist etwas Gutes, ist das Ergebnis der Wahl, also darf die Unfreiheit für Gut und Böse auch verurteilt werden) und die eigenen Entscheidungen formen den Einzelnen. Aber er ist vor Gott, er kann das Verhältnis zur Macht, die ihn setzte, nicht verleugnen. „Je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr Selbst“, meint Kierkegaard. Nicht die Beziehung zum niedrigeren Äusseren konstituiert dann das Selbst, sondern das Selbst wird erst im Bewusstsein, vor Gott zu sein, vollzogen, d.h. in der Beziehung zum unerreichbaren Unendlichen. Das ist aber gerade das Problem. Die Forderung, Gott als Massstab zu haben, d.h. sich als Sünder (schuldiges Bewusstsein) vor Gott zu wissen, dem eigenen Bewusstsein von Gott nicht zuwider zu handeln⁷⁴⁶, ist zu gross, masslos für eine Person ohne Leidenschaft, die nicht dazu bereit ist, das Missverhältnis seines eigenen Gottesverhältnisses (demnach seines Selbstverhältnisses) mithilfe Glaubens zu lösen. Der Begriff Leidenschaft, hat in Kierkegaards Texten seine besondere Bewandnis. Die Leidenschaft bringt die Bewegung der Unendlichkeit zu Stande und von dieser Perspektive aus hat dieser Begriff eine Schlüsselstellung; nichtsdestotrotz ist er zu vage, als dass der Spielraum für Missverständnisse nicht gefährliche Ausmasse erreichen könnte. So, während Heideggers „Ethik“ als leer und gefährlich getadelt wird⁷⁴⁷, wird vergessen, dass dies eher für Kierkegaard (genauer gesagt, für B in *Entweder-Oder*) gilt. Gleichsam Augustinus „Ama et fac quod vis“ ist für Kierkegaard anfänglich nur die Leidenschaft, also die Bereitschaft, vorbehaltlos der sinnverleihenden Idee zu folgen – zusammen mit dem Ernst (was wirklich ist, wird ernst genommen; was ernst genommen wird, ist die Wirklichkeit), was eine Entscheidung moralisch macht. Aus diesem Grund ist die Wahl des Ästhetikers nicht die Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, sondern Willkür von diesen: „Wenn Du mich also recht verstehen willst, so darf ich immerhin sagen, dass es beim Wählen nicht so sehr darauf ankommt, das Richtige zu wählen als auf die Energie, den Ernst und das Pathos, womit man wählt [...] Darum selbst wenn ein Mensch das Unrecht wählte, so wird er doch, eben auf Grund der

⁷⁴⁶ Cf. Christiane Tietz, *Freiheit zu sich Selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005, S. 98-100.

⁷⁴⁷ Es zirkuliert der Witz von einem Student Heideggers: „Ich bin entschlossen, nur weiss ich nicht wozu“. Cf. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1983, S. 29.

Energie mit der er gewählt, entdecken, dass er das Unrechte gewählt hat“⁷⁴⁸. Die begangenen Fehler müssen aber für Kierkegaard getilgt, verarbeitet und nicht bloss verschwiegen oder ignoriert werden, sonst wird es schlimmer, denn ethisch gesehen gibt es keine Sünde. Heidegger kann wenig in dieser Hinsicht vorgeworfen werden. Da er nicht von Ethik spricht, bleibt er, wie in anderen Themen, abstrakt in der Fundamentalontologie.

Aber kehren wir wieder zu Heidegger zurück. Es ist nicht glaubwürdig, dass Heideggers Ethik, falls es eine solche in *Sein und Zeit* gibt⁷⁴⁹, schuld an seinen Sympathien für die Nazis wäre. Man könnte dagegen gut sagen, dass Heidegger gehandelt hat, wie Man es getan hätte. In der Uneigentlichkeit verbirgt sich das Dasein im Man. Das Dasein fühlt sich in der Herde vertraut, es macht und unterlässt zu machen, was und wie die andern machen. Es schützt sich auch wie die andern⁷⁵⁰. In diesem Modus sind wir zumeist und zunächst, seien wir Philosophen oder Prediger. Eine solche Erklärung scheint vernünftiger, wenn auch nicht philosophisch besonders verlockend, als diejenige, die andeutet, dass Heidegger kraft seiner eigenen Philosophie (Ethik) „unterging“. Wird damit etwa gesagt, dass Heidegger tatsächlich Nazi war? Was ist mit seiner trotz Spitzeln in Büchern und in Vorlesungen gut versteckten,

⁷⁴⁸ Kierkegaard, *Entweder-Oder*, S. 716. Diese (erste) Ethik, wie gesagt, ist aber unzureichend – freilich nicht des Mangels an Objektivität wegen –, sie bedarf des Begriffs Sünde: „Es gibt nur eins, worüber man eigentlich ernst werden soll: die eigene Sünde. Gegenüber allem anderen Traurigen gilt, dass es besser ist, wenn du es leicht nehmen kannst. Aber die Sünde leicht zu nehmen, ist neue Sünde; dies zeigt eben, dass hier der Ernst ist“. Kierkegaard zitiert von Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, S. 172. Fraglich ist hier, was man Fehler nennen soll, wie man vom Fehler erfährt. Nach Huntington unterscheidet Kierkegaard zwischen ethischer Innerlichkeit (sincerity of motives) und Moralität (justification of a course of action). Wir aber zeigten, dass die Moralität nicht der Massstab ist; über ihr befindet sich die Religion. (Gott braucht keine Rechtfertigung vor Hiob oder Abraham, und diese wiederum keine für sein Glauben.) Weder die Behauptung, Kierkegaard sei konkreter als Heidegger (weil er die Andern auch als mögliche Gemeinde und nicht nur als Masse sehe), noch die Prämisse, Kierkegaard beschäftige sich v.a. mit Ethik („Authenticity for Kierkegaard is first and primarily an ethical issue“), dürfen als Ausgangspunkt akzeptiert werden: „Heidegger reduces authenticity [für Kierkegaard angeblich „personal conception of ethical life“] to a formal-methodological and cognitive practice“. Patricia J. Huntington, op. cit. S. 44. Für Huntington bedeutet die teleologische Aufhebung des Ethischen keineswegs „an actual (heroic) transgression of moral accountability“ (Cf. Idem, S. 58). Gewiss muss diese Aufhebung nicht zwingend dazu führen, doch kann sie es. Kierkegaards Beispiel, sein Vorbild in *Furcht und Zittern* ist Abraham, gerade auch für sein Sich-Sträuben gegen das Ethische.

⁷⁴⁹ Inwieweit ist Heideggers Philosophie von der Ethik Aristoteles’ beeinflusst worden? Ist Eudaimonia ein anderer Name für eigentliches Dasein und Phronêsis für Gewissen, wie Luckner andeutet (Cf. Luckner in Thomas Rentsch (Hg.), *Sein und Zeit*, S. 167)? Fallen wir nicht dadurch von einem Extrem (keine Ethik) ins andere (im Grunde genommen alles Ethik)? Wird Aristoteles’ Ethik dadurch ergründet? Volpi meint, dass Heidegger Aristoteles’ *Nikomachische Ethik* neu erschlossen und zugleich ontologisiert habe. Cf. Franco Volpi, Heidegger und der Neoaristotelismus (Abstrakt) in *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg / München, 2007, S. 327-8.

⁷⁵⁰ „Man muss sich einschalten“ sagte Heidegger Jaspers im März 1933. Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, R. Piper & Co. Verlag, München / Zürich, 1978. § 61, S. 86.

angeblichen, schweigenden Résistance⁷⁵¹? Was mit dem Widerstand oder nicht völliger Hingebung an die Partei während seines Rektorates und deren Folgen für die damalige Anerkennung seiner Arbeit⁷⁵²? Hier wird Nazizugehörigkeit mit Man nicht gleichgesetzt. Dies wäre bloss die Umkehrung von der Gleichung Entschlossenheit (Heideggers Ethik) = NS-Zeit. Aber diese „Episode“ von Heideggers Leben – über den geeigneten Namen für diese Zeit lässt sich streiten (selbst ob es nur episodisch war) – hat anfangs mehr mit seinem Ehrgeiz und seinem Wunsch nach einer Reform der Universität, danach mit seiner „Umsicht“ zu tun: Wenn er über dieser Zeit ausgefragt wurde, wappnete er sich mit den bereits vergessenen Umständen in Nazideutschland, um um Verständnis zu bitten⁷⁵³. Ob Heideggers Nazizeit etwas mit seiner Philosophie (als ihrer ethischen Folgerung) zu tun hat⁷⁵⁴, lässt sich noch fragen (so wie einige vom Verfall des Denkens in der Philosophie sprechen, könnten wir von einer uneigentlichen Philosophie Heideggers reden). Gewiss wird die Philosophie in den Texten eines bestimmten Zeitraums zur Ideologie herabgewürdigt, aber ob diese Texte philosophische Texte sind, d.h. analytisch, kritisch und grundlegend, Teil von Heideggers Verständnis der Welt, der Philosophie und des Menschen – noch mehr, Teil von unserem Verständnis Heideggers –, ist umstritten⁷⁵⁵. Es geht nicht darum, ein schizophrenes Urteil zu

⁷⁵¹ Cf. „Das Spiegel-Interview“ in: Günther Neske, Emil Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, S. 81-114.

⁷⁵² Cf. „182. Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit“ in: Martin Heidegger, *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Klostermann, Frankfurt, 2000, S. 401-4

⁷⁵³ Cf. „180. Das Rektorat 1933/34“ in: Martin Heidegger, *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges* S. 372-94 und „235. Briefe an einen Studenten“, idem, S. 568-573.

⁷⁵⁴ Víctor Fariás, der Ende der Achtziger die Debatte um die Nazizugehörigkeit Heideggers mit seinem Buch *Heidegger und der Nationalsozialismus* wieder belebte, und der gleich einem Detektiv den Spuren der Naziideologie in anderen Persönlichkeiten nachgeht, zuletzt Salvador Allende, sagte am Ende eines Vortrages: „’Usted [sagte ihm seinen Lehrer] quiere mucho a la filosofía y es eso lo que tiene que estudiar porque es eso lo que anda buscando en el Derecho. Pero no se olvide nunca de la Historia, porque ella es la vida’. Este gran consejo inicial me ha de orientar mucho tiempo aún. Especialmente para no amar nunca a un maestro más que a la verdad, muy en especial cuando esa verdad implica a muchos“. Víctor Fariás, „El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo“ in: *Estudios Públicos*, 83, Santiago de Chile, 2001, S. 16/ www.cepchile.cl/dms/archivo_1763_556/rev83_farias.pdf. S. 12. Also ist der Angriff an Heidegger von Aristoteles Satz bewogen: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Das ist durchaus vertretbar.

⁷⁵⁵ Pierre Aubenque zeigt einige unterlaufene Fehler Víctor Fariás’, die Anpassung von Heideggers Philosophie an den nationalsozialistischen Diskurs, die Kritik der Naziphilosophen an Heidegger und die von Heidegger an den Nazismus und dessen Unzulänglichkeit: „Der Nationalsozialismus wollte ein Neubeginn sein; in Wirklichkeit ist er das letzte Abenteuer der Seinsvergessenheit. Der Nationalsozialismus wollte das Schicksal gestalten; er ist nur dessen Spielzeug gewesen [...]. Was aber an dieser Verurteilung sehr gestört und sie sogar für viele unhörbar gemacht hat, ist, dass sie sich nie als moralische Verurteilung ausgibt“. P. Aubenque, „Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus“ in: Jürg Altwegg (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse*, Atheneum, Frankfurt a.M., 1988, S. 140-1. Fariás beklagte sich darüber, dass seine Antworten auf die Kritiken seiner Arbeit über Heidegger nicht veröffentlicht wurden, auch nicht in den Zeitschriften (*Historische Zeitschrift*) oder Zeitungen (*FAZ*, *NZZ*), in denen die Kritiker (Nolte, Aubenque, Schwan, Ott) schrieben. Cf. Heidegger, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Einleitung und Übersetzung (zweisprachige Version) von V. Fariás, Anthropos, Madrid, 1991, S. XII.

fällen, aber auch nicht ein manichäisches. Oder besteht gerade die Gefahr, das versteckte Böse zu übersehen, wie Lévinas andeutet⁷⁵⁶? Alle diese Möglichkeiten zu erwägen wäre Objekt einer ganz anderen Arbeit, als der hier unternommenen. Mit der vorgenommenen, kurzen Darlegung der Problematik der Ethik bei Heidegger wie auch ihrer vermeintlichen Widerspiegelung während des NS-Regimes müssen wir uns zufrieden gegen. Dieser Sache Genüge zu leisten, übertrifft um Vieles die Ziele und Möglichkeiten dieser Arbeit. Bis hierher kommt unser Exkurs.

Zurück zur Sache: behandeln wir den Begriff Schuld, den Anlass unseres Exkurses. Sowohl Heidegger als auch Kierkegaard versuchen in ihrem Verständnis des Begriffs Schuld, sich von der Tradition zu distanzieren⁷⁵⁷. Was Tradition hier heisst, ist für beide unterschiedlich. Heidegger grenzt seinen Begriff Schuldigsein vom üblichen Begriff Schuld im religiösen Sinn ab. Kierkegaard dagegen grenzt seinen Begriff Schuld ab gegen den anschaulicheren Begriff juristische Schuld. Ist ihnen die Abgrenzung gelungen?

Gewiss hat der Begriff Schuld einen religiösen Klang⁷⁵⁸. Der Begriff ist in der Religion entstanden, denn sie wird durch Gebote und Tabus begleitet, wodurch erst jemand schuldig werden könnte, nämlich durch deren Bruch oder ihre Nicht-Beachtung. Schuld kann man nur sein, wenn man frei ist – darum sind Tragödien bewegend, weil die Helden keine grosse Schuld tragen, aber die Folgen erleiden, schliesslich ist ihre Schuld nicht immer mit der Absicht verbunden ein Gebot zu brechen. Manchmal zählt nur die Tat (Fahrlässigkeit oder *culpa*), manchmal die Zurechnung (böse Absicht oder *dolus*). In der Religion spricht man von Schuld, wenn es um eine Sünde geht. Heidegger versteht das viel allgemeiner und wenn es so ist, hat Heideggers Begriff Schuld weniger mit der Religion als vermutet zu tun. Diese Ansicht teilt Walter Schulz: „Man könnte in Bezug auf Heidegger sogar noch verschärfen, indem man feststellt, dass das Schuldproblem bei ihm ganz aus dem christlichen Mutterboden herausgelöst wird. Es entsteht einfach dadurch, dass mir, wenn ich 23 Möglichkeiten habe,

Dieser Text ist nicht Teil der Gesamtausgabe.

⁷⁵⁶ Cf. E. Lévinas, „Das Diabolische gibt zu denken“ in: Jürg Altwegg (Hg.), *op. cit.* S. 104.

⁷⁵⁷ „Während die Wesentliche Schuld für Kierkegaard einen ethisch-religiösen Charakter hat, ist sie für Heidegger ein ontologisches Phänomen“. K.E. Løgstrup, *op. cit.*, S. 79.

⁷⁵⁸ 1928 schrieb Heidegger Folgendes über die Rezensenten *Sein und Zeit*: „Wie schwer [ist es] den Leuten beizubringen [...], dass die Einsicht in die indirekte geistesgeschichtliche Funktion der christlichen Theologie und die indirekte Fruchtbarmachung derselben für die Philosophie nichts zu tun hat mit einer unklaren Vermengung von Theologie und Philosophie“. M. Heidegger an R. Bultmann, *Briefwechsel 1925-1975*, S. 63.

doch nur eine einzige bleibt, die ich verwirklichen kann. An den anderen 22 Möglichkeiten, die ich also vernachlässigen muss, werde ich schuldig. Hier ist die Schuld also im Grunde gar kein ethischer Begriff mehr⁷⁵⁹. Was heisst genau Schuld für Heidegger?

Die Schuld ist für Heidegger ein ontologisches Konzept, genauer gesagt ein Existenzial und hat nichts mit einem Sollen zu tun. Wäre die Schuld, von der Heidegger spricht, von dieser Art, wäre die Schuld etwas Vorhandenes⁷⁶⁰, aber im Gegenteil dazu seien diese objektiven Schuldbegriffe, welche in Jurisprudenz, Ethik und Religion gebraucht werden, auf den ontologischen Begriff angewiesen⁷⁶¹. Die Herkunft des Begriffes, seine geschichtliche Entwicklung, würden nicht seine ontologische Bedeutung bestimmen. Wie wird man schuldig? Für Heidegger *ist* man schon immer schuldig. Das ist ein Konvergenzpunkt zwischen Heidegger und den christlichen Religionen, welche die Doktrin der Erbsünde seit 1500 Jahre predigen⁷⁶². Heidegger spricht aber nicht von Sünde (auch nicht vom Sündenfall oder Erbsünde), er bezieht sich hier nicht auf einen *status corruptionis*⁷⁶³.

Walter Schulz meint, wie gesagt, dass man für Heidegger schuldig ist, weil man einiges auslöst, indem man wählt. Also *werden* wir schuldig, nicht weil wir das Falsche gewählt haben, nicht weil wir gar nicht gewählt haben, sondern weil wir nicht alles auswählen können⁷⁶⁴. Was für eine Schuld ist diese? Nach dem sind alle schuldig und die Schuld würde an Bedeutung verlieren. Doch nur scheinbar. Z.B. in der Theologie macht es einen grossen Unterschied, ob es eine Erbsünde gibt oder nicht. Wie auch immer, das Dasein ist immer

⁷⁵⁹ Walter Schulz, „Das Problem der Angst in der neueren Philosophie“ in: Hoimar von Ditfurth (Hg.), op. cit., S. 29.

⁷⁶⁰ „Für Heidegger kann die totale Schuld nicht von einer Forderung bestimmt sein. Die totale Schuld muss nämlich eine Bestimmung der Existenz selbst in ihrem Werden und ihrer Möglichkeit sein; sie muss ein ontologisches Phänomen sein, wie es heisst. Jede Forderung aber, sei sie ethischer oder juristischer Art, ist dagegen für Heidegger etwas Objektives, etwas Vorhandenes. An einer solchen objektiven Forderung gemessen wird die menschliche Existenz auch als etwas Objektives aufgefasst, dass nicht für die objektive Forderung zureicht. Die totale Schuld kann daher nicht im Verhältnis zu einer Forderung bestimmt werden, da sie nicht etwas Objektives, etwas Vorhandenes ist. Diese Überlegung bei Heidegger hat die Voraussetzung, dass es nur endliche, begründete und bedingte Forderungen gibt“. Løgstrup, op. cit., S. 92-3. Cf. Luckner, op. cit. S. 164-5.

⁷⁶¹ „Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt“. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58, S. 286.

⁷⁶² Cf. Rochus Leonhart, *Grundinformation Dogmatik*, UTB, Stuttgart, 2004, S. 181f.

⁷⁶³ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 306.

⁷⁶⁴ Zum Kontrast: „Die Geschichte verstehen, kann nicht anderes besagen, als uns selbst zu verstehen, nicht in dem Sinne, dass wir konstatieren können, wie es mit uns steht, sondern, dass wir erfahren, was wir *sollen*. Eine Vergangenheit sich aneignen, besagt, sich selbst gegenüber dieser Vergangenheit in der Schuld wissen. Das ist die eigentliche Möglichkeit, die Geschichte selbst zu *sein*, dass die Philosophie entdeckt, dass sie in der Schuld eines Versäumnisses, eines Nichtnehmens ist, wenn sie glaubt, neu anfangen, es sich bequem machen, sich beliebig von einem Philosophen anregen lassen zu können“. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Klostermann, Frankfurt, 1992, S. 11. Der Kontext ist hier ja anders, die Aussagen aber sind nicht ganz gegensätzlich. Verstanden wird erst, wenn man sein Sollen erfährt, und sich aneignet, wenn man sich schuldig weiss.

schuldig. (Bald zeigen wir inwiefern man schuldig ist und schuldig wird.) Um dieses Problem zu verstehen, müssen wir mit einem anderen Problem ansetzen. Wie entkommt das Dasein der Alltäglichkeit?

Das Dasein entkommt gemäss Heidegger dem Verfallen, wenn es den Ruf des Gewissens hört. „Das Gewissen gibt ‚etwas‘ zu verstehen, es *erschliesst*“⁷⁶⁵. Dessen Ruf ist ein Schweigen – kein Selbstgespräch –, welches das Gerede des Man entgegnet. Man kann den Ruf nur hören, wenn das Dasein Gewissen-haben-wollen gewählt hat als Freisein für das eigenste Schuldigsein (weil es kein Zufall ist, dass das Dasein sich plötzlichinhört: Es hat sich die Möglichkeit zu hören gegeben)⁷⁶⁶. Nachdem man den Ruf des Gewissens gehört hat, nachdem das Dasein sich zu überhören aufgehört hat, ist es einem in der Alltäglichkeit unheimlich, denn in der Unheimlichkeit ist das Dasein mit sich selbst zusammen. Da ist der Schutz, welche die Alltäglichkeit bereitete, vorüber; vorüber sind die Geborgenheit und Sicherheit mitten in der Zweideutigkeit, im Gerede, in der Neugier – wodurch dem Dasein verborgen war, wer die Möglichkeiten wählte (es selber). Das Dasein versteht, dass es sich verloren hatte, und nun muss es sich finden. „Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein“⁷⁶⁷. Demzufolge ist das Schuldigsein „direkt proportional“ zum Selbstseinkönnen, eine Folge der Erschlossenheit, und das eigentliche Selbstseinkönnen des Daseins ist die Entschlossenheit⁷⁶⁸. Im Gewissen-haben-wollen ist das eigentliche Seinkönnen ausfindig zu machen, weil dieses eine Weise der Erschlossenheit ermöglicht, welche zum Selbst-sein führt und zugleich das Man-selbst meidet, welches die Eindeutigkeit des Rufes zweideutig macht. Das Gewissen-haben-wollen entschliesst sich für das Schuldigsein⁷⁶⁹.

Der Gewissensruf wird von Angst gestimmt, wo auch seine Unheimlichkeit herkommt. („Das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte ‚Dass‘ im Nichts der Welt“⁷⁷⁰.) Der Ruf spricht irgendwie von Schuld, jedoch nicht, weil es ein Ruf des Gewissens ist, und das Gewissen mit den schlechten Taten oder mit den schlechten Gedanken zu tun hätte. Das ist die normale, ontische Auffassung des Gewissens, aber daran denkt Heidegger nicht, wenn er von Gewissen spricht; es geht nicht um einen alltäglichen ontischen Gebrauch des Terminus, sondern um seine ontologische Bedeutung, obwohl sich diese in

⁷⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 54, S. 269.

⁷⁶⁶ „Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will“, Heidegger, *Sein und Zeit*, § 54, S. 271.

⁷⁶⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 269.

⁷⁶⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 302.

⁷⁶⁹ Cf. Idem, S. 305.

⁷⁷⁰ Idem, S. 276.

jenem Ansatz findet: Schuld haben bei (Bezug auf Besorgbares), schuld sein an (Urheber), sich schuldig machen (strafbar, Ursache von Mängeln). Tatsächlich ist das Gewissen-haben-wollen eine Voraussetzung dafür, sich faktisch als schuldig zu verstehen⁷⁷¹, aber jedes Handeln ist faktisch notwendig ‚gewissenlos‘, behauptet Heidegger⁷⁷². Also unschuldig? Ist diese Aussage mit dem vorher Erörterten inkompatibel? Diese Behauptung ist irreführend. Es ist schwierig festzustellen, was Heidegger mit der kurzen Verweisung auf die Gewissenlosigkeit des Handelns meint. Es gibt zwei Möglichkeiten. 1) Das faktische Handeln wird für gewissenlos gehalten im Vergleich zum inneren Handeln. Das Dasein kann sich nur verantwortlich fühlen, wenn es erlaubt, „das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich* [zu] handeln“⁷⁷³. Andere Weisen des Handelns sind faktisch gewissenlos. 2) Gewissenlos ist das Handeln, in dem nur die Möglichkeit „gut“ zu sein besteht und diese, die faktische moralische (negative oder defiziente) Verschuldung, durch die Anderen bestimmt wird, also durch das Man. Diese Möglichkeit besteht nur dank des Gewissen-haben-wollens⁷⁷⁴. Wahrscheinlich ist aber diese verwirrende Verweisung nur nebensächlich und eine Paraphrase von Goethes’ Äußerung: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen, als der Betrachtende“⁷⁷⁵.

Heideggers phänomenologische Betrachtung über die Schuld ergibt, dass die „Idee“ vom Nichts in der Idee von Schuld nistet; Schuldigsein heisst „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – d.h. *Grundsein einer Nichtigkeit*“⁷⁷⁶. Daher ist das Dasein für Heidegger immer schuldig. Seine Schuld hat aber nichts mit Sollen, Gesetz, Fehlen oder Mankos zu tun, sondern mit einem existenzialen Nicht, welches nicht im Vorhandenen, sondern im Dasein selbst ist. Wie ist das möglich? Das Dasein ist nach Heidegger bereits schuldig und benötigt nicht etwas zu tun, um diesen Status zu erlangen; seine Taten machen es nicht schuldig, umgekehrt: seine ursprüngliche und intrinsische Schuldigkeit ist der Grund für die schuldige Handlung. Aus welchem Grund ist das Dasein vom Grund aus schuldig?

Das Dasein bleibt ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es gehört sich selbst (im Unterschied zu Kierkegaard), aber es existiert als Geworfenes, es wird „nicht von ihm selbst

⁷⁷¹ Cf. Idem, S. 288.

⁷⁷² Cf. Ibidem.

⁷⁷³ Ibidem.

⁷⁷⁴ In diesem Punkt ist die Erklärung von Pöggeler merkwürdig: Der Handelnde sei gewissenlos, weil er nicht anders als schuldig sein kann. Cf. Otto Pöggeler, „Destruktion und Augenblick“, in: *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München, 1999. S. 71.

⁷⁷⁵ J.W. von Goethe, *Maxime und Reflexionen*, V, I, 1824, 504.

⁷⁷⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 283.

in sein Da gebracht“ (wie bei Kierkegaard)⁷⁷⁷. Weil sein Entwurf von seiner Geworfenheit abhängt, empfindet es das Leben als eine Last, denn die Geworfenheit liegt nie hinter ihm, sondern sie ist immer wirksam, wie der Grund, welcher sie ist⁷⁷⁸. Das Dasein, könnte man sagen, ist nicht verantwortlich für die Faktizität, es ist ihrer nicht mächtig, also ist es nicht schuld. Es *ist* trotzdem schuld, weil es ihm überantwortet ist, was es sein kann⁷⁷⁹. Es ist „existierend der Grund seines Seinkönnens“⁷⁸⁰ und muss sich entwerfen auf die Möglichkeiten, in die es geworfen ist; anders kann es *nicht*. Nicht und Geworfenheit sind eng verbunden, das Nicht konstituiert die Geworfenheit des Daseins und das Dasein muss die Geworfenheit übernehmen, um zu werden – wenn ja nicht der Grund seines Seins – das Sein des Grundes als Selbstsein⁷⁸¹.

Aber die Nichtigkeit fusst nicht nur auf der Geworfenheit, auch auf dem Entwurf. Die Wahl verpflichtet, nicht dazu in der Wahl zu bleiben, sondern dazu, die Verantwortung für jede Entscheidung zu übernehmen. Um so mehr, wenn es sich um eine grosse Entscheidung handelt. Nicht die Gebote oder Abmachungen der Anderen machen mich schuldig, sondern aufgrund meiner Wahl und Nichtwahl *werde* ich schuldig, da zusammen mit der Wahl „Nichtgewählthaben“ und „Nichtauchwählenkönnen“ anwesend sind (dieser Fall wird von Walter Schulz, wie gezeigt, gut erortet). Das Dasein *wird* selber schuldig, so zu sein.

Die Sorge, als Einheit von Existenzialität (Entwurf), Faktizität (Geworfenheit) und Verfallen (Sein-bei), wird von diesen bestimmt, und vom Schuldigsein konstituiert. „Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig*“⁷⁸². Diese prinzipielle Nichtigkeit ermöglicht das Verfallen des Daseins, aber ebenfalls die Eigentlichkeit (da der Gewissensruf der Ruf der Sorge ist), wenn das Dasein sich „auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerden können“⁷⁸³ entwirft.

Für Heidegger ist das Dasein schuldig, nicht weil es ein Ideal nicht erfüllen kann. Das Dasein ist von Anfang an schuldig und dieser ontologische Fund – normalerweise ist die Schuld verborgen, darum ist der Ruf notwendig und möglich – gründet das ontische

⁷⁷⁷ Idem, S. 284.

⁷⁷⁸ „Ob es den Grund gleich selbst nicht gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 284. Für Kierkegaard ist auch ein Grund der Verzweiflung, dass man die Macht nicht anerkennt, die die Synthese möglich macht. Hierin ist die Möglichkeit selbst sein zu wollen.

⁷⁷⁹ „Das Dasein [ist] als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat“. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, S. 134.

⁷⁸⁰ Idem, S. 284.

⁷⁸¹ Cf. Idem, S. 285.

⁷⁸² Ibidem.

⁷⁸³ Idem, S. 287

Verständnis der Schuld. Die Charakterisierung der Schuld als Ergebnis des Nicht ist kein Zufall: „Weil in ‚Sein und Zeit‘ nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt ist, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt“⁷⁸⁴.

Die Schuld, von der Kierkegaard spricht, ist dagegen keine „ontologische“ Schuld. Aber er findet auch die Versuche unzureichend, die Schuld zu definieren. Die in Begriff Angst gehandelte Schuld hat nichts mit einer endlichen Schuld gemeinsam; die Vorstellung eines Schuldigen vor dem Gesetz ist unvergleichbar mit der unendlichen Schuld. Die Schuld, von der Kierkegaard spricht, ist durch die Sünde hervorgebracht und hat nichts mit dem üblichen Gebrauch zu tun⁷⁸⁵. Woher kommt diese unendliche Schuld?

Der Mensch wird durch die Sünde schuldig, also verliert er dadurch die Unschuld. Wie ist es möglich, dass der Mensch sündigt? Zwischen Adam und seinen Nachkommen besteht kein qualitativer Unterschied. Adam ist nicht die Ursache der Sünde – um so weniger die Schlange, welche Kierkegaard ignoriert, denn sie würde dem Menschen die Verantwortung abnehmen –, die Sünde setzt sich selbst voraus; der Einzelne versündigt sich aus eigener, und nicht aus Adams Schuld. Der Einzelne ist eine Art Adam, dessen Freiheit die Möglichkeit der Sünde beherbergt, d.h. die Möglichkeit eines Verlustes der Freiheit, z.B. in der Dämonie, welche die Unfreiheit ist, die sich in sich verschliessen möchte. Die (extremen) Möglichkeiten dieses Verlustes der Freiheit sind der somatisch-psychische (Revolte des Leibes, Erscheinung von Hysterie usw., Sozialität zu seinen Gleichen, Angst vor dem Verhelfenwerden zur Freiheit) und der pneumatische (Bequemlichkeit, Leben in der Unwahrheit, Frömmerei, keine Gewissheit, mehr Reflexion als Innerlichkeit, Scheinernsthaftigkeit). Ist aber die Sünde der Verlust der Freiheit oder deren Ursprung (also zeigt sich die Freiheit im Ungehorsam und entwickelt sich der Geist in ihm)? Die Freiheit kommt für Kierkegaard vom Nichts her, so auch die Sünde, deren Auftreten Kierkegaard als das Plötzliche, das durch den (qualitativen) Sprung aufkommt, charakterisiert. Die Sünde kommt jedenfalls immer aus einer freien Tat des Einzelnen⁷⁸⁶. Wenn das stimmt, gibt es Sünde, nur weil es Freiheit gibt und nicht

⁷⁸⁴ Martin Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 58.

⁷⁸⁵ „Wer darum seine Schuld nur durch Analogien zu Polizei- und Reichsgerichtsurteilen kennt, der begreift eigentlich nie, dass er schuldig ist; denn ist ein Mensch schuldig, so ist er unendlich schuldig. Wird eine solche Individualität, die nur durch die Endlichkeit gebildet wird, nicht von der Polizei oder von der öffentlichen Meinung als schuldig verurteilt, so wird sie so ungefähr das Lächerlichste und Erbärmlichste, was es gibt; ein Tugendmuster, ein wenig besser als die meisten, aber doch nicht ganz so gut wie der Herr Pfarrer“. Kierkegaard *Begriff Angst*, S. 419.

⁷⁸⁶ Zutreffend vergleicht Annemarie Pieper Sünde und Liebe: „In diesem Sinn ist die erste Sünde weder in einem zeitlichen noch in einem numerischen Sinn aufgefasst, sondern – vergleichbar vielleicht der ‚ersten‘ Liebe als Inbegriff des Liebens schlechthin – als eine ‚Qualitätsbestimmung‘

umgekehrt. Die Angst gilt auch nicht als Ursache, denn eine Kausalität würde gegen die Freiheit sprechen. Trotzdem ist Kierkegaard nicht klar genug in diesem Aspekt. Manche Interpreten sprechen darum von einer guten (Vertrauen auf Gott), und einer falschen (selbstischen, unentschlossenen) Freiheit. Die Letztere entsteht durch den Sündenfall, durch das Zusammensinken der Freiheit des Geistes aus Angst, die Erstere kann man erlangen, indem man sich von der Angst bilden lässt. Wie auch immer heisst Adams Sünde nachzuvollziehen, unsere eigene Sündhaftigkeit zu verstehen. Aber wie ist der Übergang von Unschuld zu Schuld möglich?

Der Mensch ist eine Synthesis von Leib und Seele im Geist. Leib und Seele sind gegensätzlich und die Aufgabe des Geistes ist, als Vermittler, Vereiniger, zwischen den Beiden zu agieren, die Beziehung zu ermöglichen, kurz: die Synthese zu ermöglichen. Im Unschuld-Zustand ist die Beziehung zwischen Leib und Seele unmittelbar und einheitlich. Der Mensch ist hier nicht als Geist bestimmt, dennoch ist er kein Tier, denn sein Geist ist anwesend, allerdings nur träumend. „Träumend entwirft der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts“⁷⁸⁷, weil er sich noch nicht entfaltet hat, weil die Möglichkeiten seiner Wirklichkeit ihm zerfließen⁷⁸⁸. In diesem natürlichen Zustand des Unwissens ist alles Friede und Ruhe⁷⁸⁹, doch stört der träumende Geist (er aber ermöglicht auch, wie gesagt, die Beziehung Leib-Seele). Er bringt nicht Unfriede oder Unruhe, „denn es ist ja nichts zum Streiten da. Was ist es denn [noch da]? Nichts. Welche Wirkung aber hat Nichts? Es erzeugt Angst. Das ist das tiefe Geheimnis [„die tiefe Heimlichkeit“, nach Hirschs Übersetzung] der Unschuld, dass sie zugleich Angst ist“⁷⁹⁰. Die Angst in der Unschuld ist keine Schuld und kein Leiden, aber kann schuldig machen und leiden lassen, da ist die Zweideutigkeit der Angst, die sympathetische Antipathie und die antipathetische Sympathie: Macht die Angst schuldig, bin ich unschuldig, weil ich der Angst nicht mächtig bin, weil ich

menschlichen Sichverhaltens, die im und mit dem Selbstverhältnis entspringt“. Annemarie Pieper, *Op. cit.* S. 126.

⁷⁸⁷ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 487.

⁷⁸⁸ Cf. Idem, S. 488.

⁷⁸⁹ Matthias Engelke problematisiert mit der Bibel in der Hand Kierkegaards Rede von Adams Unwissenheit und Sündigkeit. Zum Teil aber übersieht Engelke, dass nicht ein „leibfeindlich-agnostisches Erbe der dualistischen Auffassung der Menschen (Leib und Seele gegen Geist)“ Kierkegaard folgendes zu behaupten bewog: „Die Sündigkeit ist also nicht Sinnlichkeit, keinerlei, aber ohne Sünde keine Geschlechtlichkeit und ohne Geschlechtlichkeit keine Geschichte“, sondern der Wunsch Menschen von Engeln klar zu trennen, weil Engel keine dieser Eigenschaften besitzen. Ausserdem ist der Vorrang des Geistes über Seele und Leib in der Bibel selbst zu finden (auch diese „Segmentierung“ des Menschen. Cf. 1. Thess. 5, 23): Der Geist Gottes (cf. Joh. 4, 24) schuf den Menschen nach seinem „Bilde und der Gleichheit“. Cf. Matthias Engelke, *Kierkegaard und das Alte Testament*, CMZ, Rheinbach, 1988, S. 229.

⁷⁹⁰ Kierkegaard, *Begriff Angst*, § 5, S. 487

mich davor ängstigte. Doch versank ich in der Angst, die ich liebte und fürchtete, ich bin also schuldig.

Im Fall Adams ist es nicht das Verbot, das seine Lust entzündete. Er hatte einerseits weder vom Guten noch vom Bösen noch vom Verlangen noch vom Tod Erkenntnis, andererseits kein Manko, aufgrund dessen er das Gelüst spüren konnte. In seinem Unwissen hört er vom Verbot und erfährt, dass er „kann“: „Das Verbot ängstigt ihn, weil das Verbot die Möglichkeit der Freiheit in ihm erweckt, [...] die ängstigende Möglichkeit zu können“⁷⁹¹, und dadurch ist seine Unwissenheit (Grundmerkmal der Unschuld für Kierkegaard) konzentriert und die Unschuld in seiner Angst fühlt sich verloren, weil er kann, aber er nicht weiss was, weil er das Gesprochene nicht begreifen kann (nicht einmal das Wort Tod), und die Angst so zweideutig ist.

Der Geist ist im Prinzip vor Angst schwindlig („Schwindel der Freiheit“) und sein Benehmen ist zweideutig⁷⁹². Wenn aber der Geist erwacht von der Ohnmacht, von dem Zusammensinken der Freiheit, ist dies das Ende des Unwissens. Das Wissen seines Könnens, seiner Freiheit, macht ihm Angst, so wie vorher das Nichts des Unwissens. Diese Angst macht ihn schuldig. Der Geist muss sich jetzt bestimmen, sich setzen, er muss sich von der blossen Angst vor dem Können – am Beispiel von Adam, der durch das Verbot von seinen Fähigkeiten erfuhr – zu der Angst vor den Inhalten des Könnens übersetzen (von der Angst vor Nichts zur Angst vor etwas). Der Geist zerstört diese natürliche, kurzlebige Einheit von Seele und Leib – und damit sein ambivalentes Selbstverständnis –, er muss beide unterscheiden, jedoch auch vereinigen, denn der Mensch ist eine Synthesis.

Kurz und bündig: Der Verlust der Unschuld ist für Kierkegaard: 1) Nicht nur als Folge von Adams Sünde (die Sünde hat ja eine Geschichte) zu verstehen – der Einzelne übernimmt die Verantwortung; Adam ist das Geschlecht, das Individuum ist das Geschlecht und sich selbst zugleich: „Die Sündhaftigkeit ist keine Epidemie“⁷⁹³. 2) Nicht vom Teufel oder durch Versuchung entstanden – die Schlange ist nur ein Trick, damit man sich davor hütet, Gott für verantwortlich für die Versuchung zu halten; dadurch entgeht man aber auch der eigenen

⁷⁹¹ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 491

⁷⁹² „Er [der Geist] verhält sich als Angst. Seiner Selbst ledig werden kann der Geist nicht, sich selbst ergreifen kann er nicht, solange er sich selbst ausserhalb seiner hat; ins Vegetative absinken kann der Mensch ebenso wenig, denn er ist ja als Geist bestimmt; die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 490.

⁷⁹³ Dadurch macht sich Kierkegaard aber nicht zum Ketzer. Das Individuum partizipiert am Geschlecht und seiner Geschichte und umgekehrt. (D.h. dass „der Mensch Individuum ist und als solches zugleich er selbst und das ganze Geschlecht“.) Jedes Individuum hat dieselbe Vollkommenheit. Er verneint keineswegs die Erbsünde, nur die vereinfachten Versionen: Obschon durch die erste Sünde die Sünde in die Welt kam, ist nicht Adams Schuld grösser als unsere oder unsere Sünde kleiner als die Seinige, denn die Sünde kommt immer durch die Sündhaftigkeit in die Welt. Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kap. I., §1-2.

Schuld. 3) Vom Individuum selbst hervorgebracht – auch wenn es mehr oder weniger eine Neigung zur Sünde gibt, auch wenn die Geschichte des Geschlechtes in der Sündhaftigkeit seine Bestimmung findet, verliert das Individuum die Unschuld nur durch seinen qualitativen Sprung; die Schuld wird nicht durch mehr oder weniger, sondern qualitativ bestimmt. 4) Nicht ein unmittelbarer Zustand, den es zu überwinden gilt – weil die Unschuld sowenig eine Unvollkommenheit ist, wie die Schuld eine Vollkommenheit (vs Hegel), sonst wäre Kierkegaard karpokratianisch⁷⁹⁴ und unethisch⁷⁹⁵. 5) Nicht ein Zustand, den man zurückgewinnen soll – das hiesse nicht als Geist bestimmt werden zu wollen, seelisch bestimmt zu bleiben⁷⁹⁶. 6) Aus Angst veranlasst – aber die Angst ist weder eine Bestimmung der Notwendigkeit noch eine der Freiheit, es gibt kein logisches In-die-Welt-kommen der Sünde; die Angst ist eine in sich selbst in Verstrickung geratene Freiheit.

Scheinbar ist der Begriff Schuld bei Heidegger und Kierkegaard ganz unterschiedlich. Heidegger befasst sich nicht mit der Religion, er greift nicht auf einen Mythos (Adam) oder auf eine Anthropologie zurück (Leib, Seele, Geist), um die Schuld zu erklären. Trotzdem sind viele Elemente von Kierkegaard im Schuldverständnis von Heidegger zu erkennen. Das augenfälligste Element ist die dauerhafte Verschuldung. Gewiss könnte man sagen, dass die Übereinstimmung bloss ein Zufall ist, weil sein Grund unterschiedlich ist: bei Kierkegaard die Sünde, bei Heidegger Geworfenheit und Entwurf. Man kann aber auch dem Problem eine andere Wendung geben. Gemeinsame Züge haben folgende Aspekte:

1) *Schuld übernehmen (schuldig sein)*. Die Schuld wird übernommen, weil sie einen Bestandteil hat, für den das Individuum nicht „verantwortlich“ ist. Im Fall Kierkegaard ist dies der Schwindel der Freiheit (Angst), im Fall Heidegger die Geworfenheit. Da diese Begriffe bereits dargelegt wurden, sehen wir das Problem der Schuld von einer anderen Perspektive.

Dass die Schuld nicht gänzlich dem Individuum zuzuschreiben ist, ist eine der wesentlichen Merkmale der Tragödie in der Antike, meint Kierkegaard in *Entweder-Oder*⁷⁹⁷. Das Individuum wird substantiell von Familie, Staat und Schicksal bestimmt und darum ist

⁷⁹⁴ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kommentar von Niels Thulstrup, S. 739 (S. 566, Z. 16).

⁷⁹⁵ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. XXX und 480.

⁷⁹⁶ „Die Unschuld ist nicht eine Vollkommenheit, die man sich zurückwünschen soll, denn sobald man sie wünscht, ist sie verloren, und es ist dann eine neue Schuld, die Zeit mit Wünschen zu vergeuden“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 482.

⁷⁹⁷ Cf. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, I.III. Der Reflex des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen, S. 165-96

sein Untergang zum geringsten Teil Folge seiner Taten, sondern ein Erleiden⁷⁹⁸. Ganz anders verhält es sich mit der Schuld in den moderneren Tragödien, in denen der Held „pelagianisch“ verantwortlich für sein Leben wird⁷⁹⁹. Dadurch wird die Schuld ethisch anstatt ästhetisch (wie in der Antike), denn Böses und Sünde sind keine ästhetischen Kategorien, noch mehr: weder absolute Schuld noch Unschuld können tragisch sein, die Tragödie der Antike ist gerade diese Ambivalenz, das zweideutig Schuldigsein (bzw. Unschuldigsein). „Jedes Individuum, wie ursprünglich es sei, ist doch Gottes, seiner Zeit, seines Volkes, seiner Familie, seiner Freunde Kind, erst darin hat es seine Wahrheit; will es in dieser seiner ganzen Relativität das Absolute sein, so wird es lächerlich“⁸⁰⁰; in dieser Relativität kann man schlecht absolut sein und das, die allgemeine Sündhaftigkeit, ist unser Trost⁸⁰¹.

Für A von *Entweder-Oder* kann also die Schuld ästhetisch (wie in der alte Tragödie), ethisch (wie in der neuzeitlichen Tragödie) oder religiös sein (die letzte, nicht hier kommentiert, sei milder, väterlich), jedenfalls soll sie relativiert werden, weil das Individuum nicht das Absolute sei. Wie bei Heidegger ist die Schuld, welche der Faktizität des Daseins innewohnt, zu übernehmen, auch wenn das Dasein nicht dessen „Ursache“ ist. Das Dasein ist im Prinzip schuldig; ähnlich passiert es dem tragischen Helden, er ist schuldig, weil das Relative, welches ihn schuldig macht, seine Bestimmung ist.

2) *Schuld verantworten (schuldig werden)*. Die Schuld wird verantwortet, weil eine Komponente von ihr vom Dasein selbst gesetzt wird (cf. Heideggers Entwurf). Sein Schuldigsein hängt von seinem Selbst-sein-können ab.

Kierkegaard und Heidegger stimmen in einem anderen Punkt überein: Es kommt darauf an, wie der Mensch die Schuld begreift. Ein falsches Verständnis der Schuld (als endliche Schuld) kann bewirken, dass der Mensch verloren geht⁸⁰², was auch immer das heisst (etwa das ewige Leben nicht geniessen dürfen?). Wir haben schon gesehen, wie Heidegger ein religiöses Verständnis der Schuld abweist und Kierkegaard ein juridisches Verständnis dieser auch ablehnt. Dieses Wissen über eine unendliche Schuld ist für beide wesentlich, und es ist

⁷⁹⁸ Daher meint Aristoteles, dass die Tragödie Furcht und Mitleid erwecken müsse. Cf. Idem, S. 174. Für Kierkegaard ist auch das Mitleid „der eigentliche Ausdruck des Tragischen“.

⁷⁹⁹ „Die tragische Schuld ist nämlich mehr als die bloss subjektive Schuld, sie ist Erbschuld. [...] Erbschuld aber enthält in sich diesen Selbstwiderspruch, Schuld zu sein und doch nicht Schuld zu sein“. Idem, S. 179. Darum sei die jüdische Kultur trotz vieler Leiden nicht tragisch, denn Gottes Strafen seien immer gerecht; sie seien ethisch verstanden worden.

⁸⁰⁰ Kierkegaard, *Entweder-Oder*, S. 172.

⁸⁰¹ Der Schuldbegriff des Heidentums sei unzureichend und widersprüchlich. Im Christentum werde aber diese Mischung aus Zufall und Notwendigkeit (Schicksal) wichtig für das Verständnis der Erbsünde und der Vorsehung. Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 559.

⁸⁰² Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, 4, Kap. V, S. 639

nicht die Rede von mehr oder weniger schuldig, welche angesichts der unendlichen Schuld nicht sinnvoll ist. Aber nicht nur die Unendlichkeit der Schuld ist ein Merkmal beider Denker, auch der Belang des Gewissens. Die Wichtigkeit des Gewissen-haben-wollens wurde bereits erwähnt, ebenfalls, dass je mehr Bewusstsein desto mehr Selbst.

Das Gewebe Freiheit, Nichts und Angst ist auch in Kierkegaard zugegen, aber anders als bei Heidegger. Das Nichts verliert bei Kierkegaard seine wichtige Rolle nach der Erklärung des menschlichen Sprungs aus dem Nichts, von der Unschuld in die Schuld. Bei der ersten Sünde, als der Mensch noch nicht als Geist bestimmt ist, spielt das Nichts noch eine Rolle, aber nachdem die Unwissenheit der Unschuld verschwindet, verschwindet auch die wichtige Rolle des Nichts⁸⁰³. Vom Übergang vom Nichts zu Etwas haben wir bereits im Teil über das Nichts gesprochen und in der Einleitung zum Thema Angst (S. 137 und 152. Dazu sprachen wir auch da vom Übergang von der Angst vor dem Können zur Angst vor den Inhalten des Könnens)⁸⁰⁴. Bei Heidegger ist dieses Nichts dagegen immer anwesend in der Schuld; die Idee von Schuld hat den Charakter von Nicht, hat Heideggers phänomenologische Untersuchung ergeben⁸⁰⁵. Aber wie ist der Übergang von Nicht zu Nichts? Heidegger sprach sich in *Was ist Metaphysik* darüber aus. Das Nichts ermögliche das Nicht und nicht umgekehrt⁸⁰⁶, wie die formalistischen Philosophen vermeinen⁸⁰⁷. Erst das Nichts versetzt in die Lage einer ursprünglichen Offenheit des Daseins auf das Seiende. Und das ist derart wichtig, dass Heidegger behauptet: „Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts. [...] Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit“⁸⁰⁸. Der Sinn dieser Aussage wird in *Sein und Zeit* geklärt: Verfallen, Geworfenheit (Faktizität) und Entwurf (Existenzialität) werden systematisch mit dem Nichts (bzw. der Nichtigkeit) verbunden⁸⁰⁹ und so ergibt sich: „Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf:

⁸⁰³ In diesem Sinne ist die kierkegaardsche Darstellung des Nichts gegensätzlich zur christlichen: Für Kierkegaard ist das Nichts bereits in der Unschuld anwesend (Unschuld heisse nicht Vollkommenheit), für den (metaphysischen) Christen dagegen ist die Sünde eine Form vom Nichts, seine Äusserung, wie jedes Manko. Cf. *Begriff Angst*, Kap. III, Fussnote II, S. 538

⁸⁰⁴ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kap. II, S. 513

⁸⁰⁵ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 283.

⁸⁰⁶ Für Kierkegaard hat dagegen das Nichts als *Nichtseiendes* mit Manko zu tun. Das bestätige sich in der Philosophie der Antike, der Moderne und im Christentum: „Die griechische Philosophie und die moderne stellen sich so: Alles dreht sich darum, das Nichtseiende zum Sein zu bringen, denn es fortzubringen und verschwinden lassen, scheint gar nicht so leicht. Die christliche Betrachtung stellt sich so: Das Nichtseiende ist überall da als das Nichts, aus dem geschaffen wurde, als Schein und Eitelkeit, als Sünde, als Sinnlichkeit fern dem Geiste, als Zeitlichkeit vergessen von der Ewigkeit“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 539, Fussnote.

⁸⁰⁷ Cf. Heidegger, „Was ist Metaphysik“ in: *Wegmarken*, S. 108.

⁸⁰⁸ Idem, S. 115.

⁸⁰⁹ Das Dasein ist nicht von ihm selbst in sein Da gebracht (Geworfenheit), ist nicht es selbst (Verfallen) und sein Wählen ist gleichzeitig ein Nicht-Wählen anderer Möglichkeiten.

Das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit“⁸¹⁰. Und gerade das bedeutet Schuldigsein. Wie bei Kierkegaard ist die Schuld ein wesentliches Kennzeichen des Menschen, doch ist das Nichts bei Kierkegaard nur Veranlassung zum Sprung, und nichts Wesentliches weiter. Selbstsein und Freiheit hängen auch bei Kierkegaard von der Schuld ab⁸¹¹.

3) *Wählen*. Aber die Nichtigkeit fusst, wie gemerkt, nicht nur auf der Geworfenheit, auch auf dem Entwurf. Die Wahl verpflichtet nicht dazu, in der Wahl zu bleiben, sondern dazu, die Verantwortung für jede Entscheidung zu übernehmen. Umso mehr, wenn es sich um eine grosse Entscheidung handelt. Nicht die Gebote oder Abmachungen der Anderen machen das Dasein schuldig, sondern seine Wahl und Abwahl, da zusammen mit der Wahl „Nichtgewählthaben“ und „Nichtauchwählenkönnen“ anwesend sind. Das Dasein macht sich selber schuld, so zu sein. Der Konvergenzpunkt zwischen Heidegger und Kierkegaard liegt nahe. Im Exkurs hatten wir schon gezeigt, wie die Wahl bei Kierkegaard in *Entweder-Oder* und die Wahl bei Heidegger (überantwortetes Möglichsein) in *Sein und Zeit* Ähnlichkeiten aufweisen⁸¹². Das Dasein hat die Möglichkeit der Freiheit des Sich-selbst-wählens, die Möglichkeit „für das eigenste Seinkönnen“ und dies dank der Angst, welche die Freiheit offen legt und von „nichtigen“ Möglichkeiten befreit⁸¹³. Bei Kierkegaard wird auch die Möglichkeit der Wahl als die Möglichkeit des Könnens gedeutet. Gewählt wird also das Wählen, in der heideggerschen Terminologie das Freisein⁸¹⁴. Sicher sind all diese Übereinstimmungen kein Zufall, doch ist dasjenige, worauf sich die beiden Philosophen damit beziehen, im Grunde verschieden.

Die kierkegaardsche Wahl hat eher einen moralischen Charakter, welches die heideggersche nicht hat⁸¹⁵. Die Eigentlichkeit meint nur im schwachen Sinne eine

⁸¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 285.

⁸¹¹ Theunissen sieht in Kierkegaards Verständnis der Freiheit als Synthesis von Möglichkeit und Notwendigkeit die Widerspiegelung der Dichotomie Entwurf-Geworfenheit von Heidegger. Cf. Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, S. 348.

⁸¹² Cf. Seite 173 dieser Arbeit.

⁸¹³ „Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ‚ist‘ im Gewählt-haben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellichtig zu werden“. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74, S. 384. Cf. Kierkegaard, *Entweder- Oder*, S. 715.

⁸¹⁴ „Die Möglichkeit der Freiheit aber besteht nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit folgt ebenso wenig aus der Schrift wie aus dem Denken. Die Möglichkeit besteht im *Können*.“ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 497

⁸¹⁵ Hans Rochol, im Kommentar zu seiner Übersetzung vom *Begriff Angst*, versteht das Wählen der Wahl viel metaphysischer: „Der Mensch ist [...] nicht dadurch frei, dass er sich, auf intellektuelles, theoretisches Wissen gestützt, [...] aus sich selber [...] für das Gute oder das böse entscheidet; sondern er ist frei, indem er sich – umgekehrt – [...] aus sich selber [...] für das Gute oder das Böse entscheidet, gut oder böse ‚handelt‘, [...] ‚wird‘, sodann erst dadurch und nachträglich das entsprechende

Bewusstseinsnahme des Menschen, damit er die Zügel seines Lebens endlich in der Hand hat, dies ist ein Motiv, das viel älter als Kierkegaard ist, vielleicht gnostisch. Es geht vielmehr um die Offenheit des auf dem Grunde des Nichts stehenden Daseins auf die Seienden und auf die Wahrheit. Jahre später wird Heidegger sogar behaupten, dass das Dasein eigentlich ist, „wenn es der Wahrheit des Seins so zugehört, dass dem Sein der Vorrang vor dem Seienden gewährt wird“⁸¹⁶, und dass es uneigentlich ist, wenn es in die Seinsvergessenheit verfallen ist. Das ist natürlich nur Heideggers Selbstinterpretation, denn die geschilderte Eigentlichkeit stimmt mit der Eigentlichkeit, wie sie in *Sein und Zeit* konzipiert ist, nicht überein. Sie kommt nicht aus einem Gewissen-haben-wollen, aus einem Ruf des Gewissens, sondern aus einer Erkenntnis (der Geschichte) der Metaphysik⁸¹⁷. Dass das Sein nicht mehr in der Philosophie thematisiert wird (so beginnt *Sein und Zeit*), hat wenig mit der Alltäglichkeit zu tun, welche sicher auch in der alten griechischen Welt da war. Grundsätzlich aber irrt sich Heidegger nicht, wenn er unterstreicht, dass die kierkegaardsche Existenz nicht das heideggersche Dasein ist. Was zu dieser Verwechslung der Eigentlichkeit mit einem Ideal führt, ist die Alltäglichkeit. Dem eigentlichen Dasein wird das Dasein in der Alltäglichkeit entgegengesetzt, jedoch scheint die Alltäglichkeit anthropologische oder soziologische Züge zu haben, was dazu führt, dass alles ontisch ausgelegt wird.

4) *Schuld schläft, Geist träumt*. Für Heidegger schläft die Schuld⁸¹⁸, für Kierkegaard träumt der Geist. Diese sind nur verwandte Analogien, und so wie eine Analogie keinen Beweis bildet, sondern nur prägnante Erklärung ist, so bilden auch verwandte Analogien keinen Beweis für eine Beziehung. Doch ist es augenfällig, dass die beiden Philosophen Gebrauch von „onirischen“ Ausdrücken machen. Damit wird versucht, fassbar zu machen, warum ein Phänomen zu einem bestimmten Zeitpunkt in Erscheinung tritt. Schuld und Geist

intellektuelle, theoretische Wissen [...] erhält und nun, plausiblerweise völlig frei und voll und ganz verantwortlich, bei der aus ihm selber gekommenen, aus seinem eigenen existentiellen Wert oder Unwert stammenden Entscheidung: bei seiner existentiellen ‚Erkenntnis‘, bleibt. [...] Die Existenz geht der Essenz voraus!“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Meiner, Hamburg, 1984, S. 215-6.

⁸¹⁶ Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, S. 66.

⁸¹⁷ Auf diese Auffassung von Heideggers Theorie gibt es zweierlei einzuwenden: 1) Heideggers Theorie wäre nicht universell gültig, sondern nur gültig für die von abendländischen Philosophien beeinflussten Völker. 2) Die Angst enthüllt zwar die Nichtigkeit des Besorgbaren und die Unmöglichkeit des Daseins, sich drauf zu entwerfen, aber daraus folgt nicht, dass das Dasein aufdecken wird, dass es Sein und Seiende gibt, es folgt auch nicht, dass das Dasein das Sein den Seienden vorzieht. Erstens ist es denkbar, dass es den Unterschied zwischen den Beiden nicht macht, zweitens besteht die Möglichkeit des Nihilismus, wie auch immer es sei. Die Möglichkeit der Eigentlichkeit scheint nicht identisch mit der Möglichkeit, die Seinsvergessenheit zu begreifen. Das Sein vorzuziehen heisst ausserdem nicht die Seinsvergessenheit zu bekämpfen, denn ein falsches Verständnis des Seins ist Teil deren.

⁸¹⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 286.

waren schon immer da und bedürften nur geweckt zu werden: Die Schuld wird bewusst (Enthüllung der Nichtigkeit) bei Heidegger, der Geist verschuldet sich und seine Unschuld ist unwiederbringlich.

Nach Kierkegaard träumt der Geist vor dem Eintritt der Schuld, d.h. solange der Mensch nicht als Geist bestimmt ist, solange er im Unwissen ist über sein Können⁸¹⁹. Heidegger spricht vorsichtshalber nicht von Traum, denn wovon träumt denn die Schuld? Der Geist träumt für Kierkegaard von seiner Wirklichkeit, welches Nichts ist. Hier sieht man deutlich den Unterschied beider Werke: Kierkegaard kümmert sich um eine genetisch-historische Geschichte der Angst, sozusagen, und legt am Ende der Arbeit deren mögliche Überwindung oder richtigen Gebrauch vor. Heidegger macht dagegen eine ontologische Arbeit. Historische, theologische, anthropologische oder paläontologische Aspekte kommen nicht in Betracht. Das Dasein ist immer schuldig, die Schuld schon da gewesen (weil das Dasein im Grunde seines Seins schuld ist), neu ist nur das „Schuldbewusstsein“. Darum schläft bloss die Schuld und ihr Schlaf, so wie ihr Erwachen, ist nicht endgültig. Dagegen ist der Geist selbst für Kierkegaard nicht die Ursache der Schuld, jedoch ihre unabdingbare Voraussetzung, denn ein Tier ist nicht imstande, Schuld zu haben. Das Geisteserwachen ist aber im Gegensatz zu Heidegger definitiv, ein Sprung, eine qualitative Unterscheidung; der Mensch macht sich schuldig und dieses Bewusstsein kann zugegen sein oder nicht, kann richtig verstanden oder missverstanden werden.

Nachdem wir die Schuld bei Heidegger und Kierkegaard behandelt haben, gehen wir einem weiteren Thema nach, an welchem die beiden Denker grosses Interesse zeigten und in welchem sich ihre Ansichten wieder partiell überschneiden: die Zeit.

2.3.3. Zeit

2.3.3.1. Augenblick

Was heisst Augenblick? Nach einer kurzen Darstellung des Begriffs bei Kierkegaard, versuchen wir ihn in Verbindung mit Heideggers Theorien zu setzen.

Kierkegaard unterscheidet drei verschiedene Bedeutungen des Terminus Augenblick⁸²⁰. 1) Kierkegaard spricht z.B. in *Tagebuch des Verführers* von einem ästhetischen Augenblick oder

⁸¹⁹ Das Thema haben wir vorher eingehend erklärt (cf. S. 183 dieser Arbeit).

⁸²⁰ Diese Dreiteilung ist von Deuser entnommen. Hermann Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, S. 46.

Augenblick des Genusses (Parodie des Ewigen). Sein Sinn entspricht dem Sprachgebrauch: Augenblick als günstiger Augenblick, Occasio. 2) In *Begriff Angst* wird der Augenblick als ein theoretisches Problem der Zeit und ein praktisches Problem der Freiheit behandelt⁸²¹. 3) Gegen Ende seines Lebens verstand Kierkegaard den Augenblick als wichtigen Moment zum Angriff auf das „Bestehende“. In der Zeitschrift *Der Augenblick* erschienen seine Diatriben gegen die Kirche. Der Sinn, auf den wir Bezug nehmen werden, ist der von Nummer 2). In diesem wird das theoretische Problem gefasst, mit dem wir uns beschäftigen wollen.

Folgendermassen beschreibt Kierkegaard die Vorgeschichte des Begriffs Augenblick: Die Philosophen der Antike haben sich viel mehr als die der Moderne um das Nicht-Seiende gekümmert. So erklärt Kierkegaard, dass es sich in Platons *Parmenides* um den Augenblick (eigentlich um das Plötzliche) handelt. Der Augenblick wird dort als Übergangskategorie betrachtet, denn er ist zwischen Bewegung und Ruhe weder Bewegung noch Ruhe, aber er ist im Umschlagen von einem zum anderen zugegen. Unteilbar zwischen Bewegung und Ruhe ist er „das Nicht-Seiende unter der Bestimmung der Zeit“⁸²², eine logische Kategorie. Und doch wendet Kierkegaard ein, sind es die historischen Disziplinen („In der Sphäre der geschichtlichen Freiheit“), die des Begriffs bedürfen, nicht die Logik – die auch ausserhalb der Zeit ist –, denn die Logik interessiert sich nicht für den Übergang. Aber Platon bleibt in der Abstraktion und erweitert die Vermittlungsfunktion des Augenblicks zwischen Einheit und Vielheit, Gleichheit und Ungleichheit, usw., und kommt mit der Idee der Einheit als Bestimmung der Zeit („Teilhaftigkeit an einem Wesen oder an einer Wesenheit in der gegenwärtigen Zeit“⁸²³) zu Widersprüchen. Platon übersieht, Kierkegaard zufolge, dass sein Konzept vom Gegenwärtigen zwischen Gegenwärtigem, Ewigem und Augenblick schwingt, er versuchte erfolglos das problematische Jetzt zu überspringen und die Einheit aus Vergangenem und Zukünftigem zu bilden. Platon ermangele des Begriffes Geist und darum ermangele er auch der Begriffe Zeitlichkeit und Ewigkeit. Der Augenblick werde ja als Atom der Ewigkeit verstanden, aber in rückwärtiger Richtung. Für Kierkegaard, wie wir sehen werden, ist die vorwärtige Richtung entscheidend, damit man die Zeit versteht, und dies, ein Verständnis des Ewigen, welches nicht in der Vergangenheit liegt, fehlte den Griechen⁸²⁴. Die

⁸²¹ „Was der Augenblick bezeichnen will, ist der theoretisch nicht zu identifizierende Zwischenraum, die Zwischenzeit, worin sich menschliche Freiheit ereignet“. Dazu zitiert Deuser Schäfer: „Platon kennt den Augenblick der *Angst* nicht, in dem ein Verhalten zur Freiheit als einer Möglichkeit wird“. Ibidem.

⁸²² Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 538, Fussnote 2.

⁸²³ Idem, S. 541.

⁸²⁴ Niels Thulstrup versucht Platon gerecht zu werden. Kierkegaard übersehe manche Bemerkungen Platons und die Übersetzung einiger Termini sei problematisch. Cf. Kommentar von Niels Thulstrup,

neuere Philosophie konnte ebenso wenig mit ihren ständigen Versöhnungen und anderen unerklärten Terminologien (Übergang, Negation, Mediation) den Augenblick aus dem Weg räumen. Wenn das reine Sein die Ewigkeit repräsentiert, dann ist der Augenblick das Nichts und am Ende sind sie versöhnt. Das ist für Kierkegaard ein Fehler: Augenblick und Ewigkeit sind nicht identisch, sie sind gegensätzlich und ohne diesen Gegensatz misslingt das Verstehen des Ewigen. Man muss dem Augenblick Bedeutung beimessen. Das ist der Mangel aller dieser philosophischen Versuche. „Erst mit dem Christentum lassen sich Sinnlichkeit, Zeitlichkeit, der Augenblick verstehen, eben weil erst mit ihm die Ewigkeit wesentlich wird“⁸²⁵.

Was ist neu im Christentum in Bezug auf das Zeitverständnis? Einerseits, meint Kierkegaard, dass die Begriffe Geist und Sünde zentral werden, um Zeit und Ewigkeit zu verstehen (keine Zeit oder Ewigkeit ohne Geist), und andererseits, dass die Ewigkeit weder abstrakt (wie in der Neuzeit), noch als läge sie bereits hinter uns verstanden wird (wodurch er sich gegen die Ewigkeit des Kosmos bei den Griechen und die Voraussetzungen der Anamnesis stellt). Der Mensch ist für Kierkegaard eine Synthesis von Seele und Leib, aber auch eine vom Zeitlichen und Ewigen. Der Geist trägt beide Synthesen. Konzipiert man die Zeit als unendliche Sukzession, ist die Unterscheidung in ihr zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem nur aufgrund des Ewigen möglich, denn in einer blossen unendlichen Sukzession gibt es kein Kriterium zur Teilung, keinen Festpunkt, d.h. nichts Gegenwärtiges. Man kann, führt Kierkegaard auf, einen Moment „spatiieren“, um die Dreiteilung zu unternehmen, jedoch wäre dadurch die unendliche Sukzession gefälscht, zum Anhalten gebracht. Normalerweise stellen wir uns vor, dass die Sukzession der Zeit ein „unendlich, inhaltsloses Gegenwärtiges“ ist. Diese Vorstellung ist falsch nach Kierkegaard, das ist eine Parodie der Ewigkeit. Warum? Das Gegenwärtige hat nichts mit dem Begriff der Zeit zu tun. Eigentlich ist es das Ewige. „Als gedacht ist das Ewige das Gegenwärtige als die aufgehobene Sukzession (die Zeit war die Sukzession, die vorbeigeht)“⁸²⁶, die Ewigkeit geht aber nicht vorbei, sie ist die unendlich inhaltvolle Gegenwärtige und in ihr sind Vergangenes

idem, S. 729ff. Theunissen findet auch, dass die Kritiken an Platon auf einem Missverständnis beruhen. Cf. M. Theunissen, Artikel „Augenblick“ in: Joachim Ritter, Gottfried Gabriel (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1971, Band 1, S. 649. Tilo Wesche vertritt die Ansicht, dass Platons Diskurs folgenrichtig scheint, wenn *Parmenides* und *Sophistes* zusammen betrachtet werden, wodurch Kierkegaards Kritiken an ihm nicht ins Gewicht fallen. Cf. op. cit, S. 115f und Fussnote 111. Hans Rochol findet dagegen, dass die Kritiken Kierkegaards gut begründet seien. Cf. S. 253f des Kommentars seiner Übersetzung von *Begriff Angst*.

⁸²⁵ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 543, Fussnote.

⁸²⁶ Idem, S. 544.

und Zukünftiges abwesend. Nur in der Zeit zu leben heisse, gegen den sprachlichen Usus, keine Gegenwart zu haben.

Man pflegt aber zu sagen, dass jemand nur im Augenblick lebt, wenn diese Person ein sinnliches Leben führt (in den Tag hineinleben, würde man heutzutage sagen). Man will damit sagen, dass für diese Person nur eins gilt: die Gegenwart. Dort, im Leben im Augenblick, findet diese Person ihr „ästhetisches Glück“ - anstatt das Ewige zu ergreifen⁸²⁷. Dem Usus nach bedeutet der Augenblick Ewigkeit – fast wie bei Platon: Augenblick als Atom der Ewigkeit –, sieht Kierkegaard ein, denn in der Ewigkeit, wie gesagt, kommen weder Vergangenes noch Zukünftiges in Betracht. Doch ist dieses Ewige nicht das vollkommene Ewige, wie wir es normalerweise verstehen, also nicht das nie Vergangene und nie erneute Künftige, sondern eine Abstraktion dessen. Augenblick im normalen Sprachgebrauch ist folglich auch das abstrakte Gegenwärtige⁸²⁸. Augenblick ist für Kierkegaard nichts Abstraktes, ist keine Bestimmung der Zeit (vorbeigehen, vergehen), vielmehr ist Augenblick dort, wo Zeit und Ewigkeit einander berühren, zweideutig⁸²⁹, ein Atom der Ewigkeit, „und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreisst und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt“⁸³⁰. Der Augenblick sei das Ergebnis der Synthesis von Zeitlichem und Ewigem. Gesetzt die Sünde (die Zeitlichkeit wird Sinnlichkeit, sündhaft)⁸³¹, gesetzt den Geist (das Ewige)⁸³², gesetzt dann den Augenblick (gesetzt die Geschichte). Ohne Augenblick keine Geschichte, nur Natur, welche der Zeit gegenüber gleichgültig sei, deshalb sagt Kierkegaard am Anfang dieser Überlegungen über den Augenblick, dass die Angst der Augenblick im individuellen Leben ist.

Der Augenblick gebäre, sozusagen, die anderen Zeitdimensionen. Von der Art, wie der Augenblick gefasst wird, hängt das Verständnis für die Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges ab. In der folgenden Tabelle fassen wir diese Möglichkeiten zusammen⁸³³:

⁸²⁷ Cf. Idem, S. 568-9, 626-30. Das könne Angst vor dem Guten sein, Folge einer falschen, abstrakten oder dichterischen oder metaphysischen Auffassung des Ewigen.

⁸²⁸ „Die Angst vor der Ewigkeit macht den Augenblick zu einer Abstraktion“, Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 627.

⁸²⁹ Auf folgende Art erklärt Rochol in seinem Kommentar zu seiner Übersetzung von *Begriff Angst* die Rede von „zweideutig“: „Die Zeitlichkeit repräsentiert die Unvollständigkeit, die Unvollkommenheit, die ‚Endlichkeit‘, die Sinnlichkeit [...] und damit auch die Sündhaftigkeit. [...] Sooft nun die ‚Sympathie‘ [...] für das Ewige = ‚Antipathie‘ gegen die Zeit und die Sünde siegt, ‚durchdringt‘, die Ewigkeit die Zeit‘; sooft umgekehrt, ‚hemmt‘, die Zeit die Ewigkeit‘. Mit anderen Worten: so [...] kommt es zum ‚ständigen‘ [...] Werden und Vergessen, Streben und Versagen der Existenz“. Op. cit., S. 259.

⁸³⁰ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 547.

⁸³¹ Cf. Idem, S. 550.

⁸³² Ibidem.

⁸³³ Einige Abweichungen von dieser Tabelle zeigt die Darstellung von Otto Pöggeler, „Destruktion und Augenblick“, in: *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München, 1999. S. 68f.

Augenblick	Wo das Ewige ist	Wie Geschichte verstanden wird
Nicht gesetzt	In der Vergangenheit. Vorbeigehen.	Griechen. Im tieferen Sinne hatten sie keinen Begriff des Ewigen, ergo auch nicht des Zukünftigen.
Als Grenze, <i>discrimen</i>	Zukünftiges.	Adam in der Unschuld, Geist im Traum; Ewiges als Möglichkeit, als Zukunft, als Angst.
Gesetzt	Ewiges, zugleich zukünftig, das als Vergangenes wiederkommt	Griechische, jüdische Anschauung. Zyklische Geschichte
		Ketzerei 1: Das Vergangene bekommt man aus der Kontinuität mit dem Zukünftigen; Kontinuität zwischen Vergangenen und Zukünftigem: Vs. Bekehrung, Versöhnung, Erlösung.
		Ketzerei 2: Das Zukünftige bekommt man aus der Kontinuität mit dem Gegenwärtigen; Kontinuität zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem: Vs. Auferstehung, Gericht.
	Augenblick als das Ewige, zugleich Zukünftige und Vergangene.	Christliche Anschauung. Fülle der Zeit. Der ewige Gott in der Geschichte.

Im folgenden erwähnen wir ein paar wichtige Aspekte: a) Augenblick nicht gesetzt. Die alten Griechen glaubten, dass der Kosmos unendlich in der Zeit ist. Dazu setzt die platonische Anamnesis, nach Kierkegaard, ein abstraktes Ewiges als Vergangenes voraus, eine „Präexistenz in der Ewigkeit“⁸³⁴. b) Augenblick als Grenze: Für Adam in der Unschuld war das Ewige (als ewiges Leben) Möglichkeit und darum auch zukünftig. Diese Möglichkeit hätte er noch, wenn er gehorcht hätte, und nicht wenn er nach den Früchten des Baumes der Erkenntnis noch vom Baum des Lebens gegessen hätte. c) Augenblick gesetzt: Für das Judentum sind der Messias, die Erlösung und das Weiterleben das Ewige in der Zukunft. Für die Christen wurde Gott Teil der Geschichte, das Ewige durchdrang die Zeit, überwand dadurch die Zeit. Also Adam, aber auch Jesus sowie der wahre Christ selbst mit seiner Praxis nehmen am Ewigen Teil. Mit dem Christentum wird die Ewigkeit wesentlich, weil erst dank ihm die Verflechtung Sinnlichkeit, Zeitlichkeit und Augenblick verstanden wird. Nur mit dem Christentum besteht also die Möglichkeit, den Augenblick richtig zu fassen, was dem Griechentum und der heidnischen Spekulation im Christentum nicht gelungen ist⁸³⁵.

Das Zukünftige ist für Kierkegaard vorrangig. Das Zukünftige ist in gewissem Sinne das Ganze, weil in ihm die anderen Zeitdimensionen sich vervollkommen, weil es offen,

⁸³⁴ Cf. Rochols Kommentar zu seiner Übersetzung von *Begriff Angst*, S. 257, 260.

⁸³⁵ Da wir darauf verzichten, die Ergebnisse von Kierkegaards Spekulationen über den Augenblick in anderen Texten (z.B. in den *Philosophische Brosamen*) wiederzugeben, scheint der Augenblick ziemlich abstrakt und „metaphysisch“ zu sein. Über den Augenblick in Zusammenhang mit der Entscheidung und dem Sprung siehe Annemarie Pieper, *Søren Kierkegaard*, Beck, München, 2000, S 54f, 91ff.

unbekannt, inkommensurabel ist. Das Ewige selbst werde im Christentum zuerst als zukünftig verstanden, z.B. die christliche Rede vom ewigen Leben als zukünftiges Leben. Das Vergangene, das Vorbeigehen setze Zukünftiges und Augenblick voraus.

Hat das etwas mit dem Augenblick zu tun, so wie Heidegger es konzipiert? Hier folgt eine knappe Zusammenfassung.

Augenblick ist der Name, den Heidegger der eigentlichen Gegenwart in der eigentlichen, ursprünglichen Zeitlichkeit gibt⁸³⁶. Der Augenblick zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft. Der Augenblick „meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet“⁸³⁷. Zum Augenblick gehört eine Situation, in der das Dasein entschlossen – zurückgeholt aus dem Verfallen, aus „der Zerstreuung in das nächst Besorgte“ – „da“ ist. Im Augenblick ist das Dasein entschlossen zu sich selbst, und darum öffnet es sich die Situation des Handelns⁸³⁸. Diese Situation ist dem Man als unentschlossenem verschlossen, denn das Man versteht sich aus Innerweltlichem und hält sich in der Aufenthaltslosigkeit der Neugier auf (äusserstes Gegenphänomen zum Augenblick⁸³⁹); „in jener ist das Da-sein überall und nirgends“, jedenfalls nicht „da“. Die Gegenwart des Man ist darum nie augenblicklich; der Augenblick ist nicht der Moment, in dem etwas vorkommt oder entsteht, sondern die Bedingung der Möglichkeit des Begegnens, und dies ist ohne Entschlossenheit unmöglich. Vergangenes und Fortschritt sind der eigentlichen Existenz gleichgültig⁸⁴⁰; „Der Augenblick bricht den Bann der Zeit, kann ihn brechen, sofern er eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst ist“⁸⁴¹. Die uneigentliche Gegenwart, welche nicht wie der Augenblick den Alltag meistert und nicht ein Schicksal bekommt⁸⁴², welche sich nicht aus der eigentlichen Zukunft zeitigt, sondern aus der Gegenwart, wird von Heidegger das Gegenwärtige genannt.

Wenn man einen Blick auf *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) wirft, merkt man, dass der Augenblick vorher eine andere Bedeutung für Heidegger hatte. Er hatte keine so zentrale Rolle (keine Bezeichnung für die eigentliche Gegenwart) und tauchte immer

⁸³⁶ Otto Pöggeler misst dem Begriff Augenblick grosse Wichtigkeit bei. Für ihn ist *Sein und Zeit* „ein erster Versuch Heideggers, eine Philosophie des Augenblicks auszuarbeiten“. Otto Pöggeler, „Destruktion und Augenblick“, in: *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München, 1999. S. 69.

⁸³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 338.

⁸³⁸ Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 224.

⁸³⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 347.

⁸⁴⁰ Cf. Idem, S. 386.

⁸⁴¹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 226.

⁸⁴² „Das in der Entschlossenheit liegende, vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386. cf. idem, S. 385.

in Zusammenhang mit dem Entschluss, mit dem Seinkönnen als günstiger Gelegenheit, oder mit dem Todesaugenblick (ich kann jeden Augenblick sterben) als dem Plötzlichen auf⁸⁴³. Später wird Heidegger diese Auffassung, deren Anfang vielleicht in Kontakt mit Jaspers' „Referat Kierkegaards“ entstanden ist, verwerfen⁸⁴⁴: Der heutige Mensch, immer eilig, missversteht den Augenblick als den plötzlichen, flüchtigen Moment, weil er nicht mehr die Lage versteht, in der er sich befindet, weil das entschlossene Handeln selten ist; diese Möglichkeit von Flucht aus dem entschlossenen Handeln fusst schliesslich auf seinem Gegensatz, dem Augenblick⁸⁴⁵. Doch bleiben einige Eigenschaften des alten Konzeptes noch 1927 gültig: „Das alltägliche Dasein *erwartet*, dass sich ihm Möglichkeiten öffnen, statt sie eigens zu ergreifen bzw. sich zu entschliessen. Erwarten ist demnach die uneigentliche Form des Vorlaufens. [...] In der Zeit (ver-)gegenwärtigen wir (uns) bestenfalls unsere Möglichkeiten, aber wir ergreifen sie nicht eigens; dagegen erscheint der Augenblick, an dem uns sich unsere eigene Möglichkeit, die sprichwörtliche ‚Chance unseres Lebens‘ bietet, auch phänomenal als ein ‚Ausbruch‘ aus der Innerzeitigkeit, jenem gleichmässigen Dahinfließen. [...] Der Augenblick ist, weil er uns mit den Möglichkeiten unserer selbst bekannt macht, der Augenblick der Entschlossenheit“⁸⁴⁶.

⁸⁴³ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 433.

⁸⁴⁴ Cf. Otto Pöggeler, „Destruktion und Augenblick“, in: *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München, 1999. S. 67. Für eine knappe Darstellung des Zusammenhangs Kierkegaard, Antike und Christentum in Hinsicht auf dem Augenblick, siehe auch S. 70 dieses Artikels.

⁸⁴⁵ „Es ist daher auch nicht so, als müsste der Mensch aus dem Vorlaufen in den Tod, weil er es nicht aushält, sich erst wieder zurückzustehlen in die Uneigentlichkeit seines Handelns, sondern dieses Zurück in die Uneigentlichkeit ist das Verlöschen des Augenblicks, welches Verlöschen nicht aus irgendwelchen äusseren Ursachen schliesslich eintritt, sondern in der Augenblicklichkeit des Augenblicks wesenhaft begründet ist“. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. S. 428.

⁸⁴⁶ Andreas Luckner, *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*, UTB, Paderborn / München / Wien / Zürich, 2001, S. 144. In dieser Hinsicht, und angesichts der Kritiken an Kierkegaard, könnte man behaupten mit Iber, dass Heideggers Augenblick sich am ehesten mit dem aristotelischen *καρπός* (günstigen Augenblick zum Handeln) vergleichen lässt. Cf. Christian Iber, „Sein und Zeit oder Zeitlichkeit und Dasein. Problem von Heideggers Zeitphilosophie“ in: C. Iber und R. Pocai (Hg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven / Dartford, 1998, S. 127, Fussnote. Siehe auch dort S. 130, Fussnote 14. Dort wird gezeigt wie Heideggers Auswahl von der aristotelischen Zeitabhandlung als Muster des griechischen Zeitverständnisses unzureichend sei. Aber gegen dieses Verständnis des Augenblicks bei Heidegger (jedenfalls in *Sein und Zeit*) als Gelegenheit-Kairos (Situation-Kairos, „Zeit für...“, „chronologisches Wenn-dann-Verhältnis“) ist Katharina von Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, S. 37-9. Volpi zieht eine Parallele zwischen dem aristotelischen Phronesis-Kairos und dem heideggerschen Gewissen-Augenblick. Cf. Volpi, „Der Status der existenzialen Analytik“ in: Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 46. Da unsere Arbeit auf *Begriff Angst* konzentriert, wird *Philosophische Brosamen*, wo es Elemente für das Verständnis des Augenblicks als Zeit für die Entscheidung gibt, beiseite gelassen.

Heidegger zufolge interpretiert Kierkegaard den Augenblick aus dem Jetzt – und aus der Ewigkeit –, was ein Fehler sei, denn das Phänomen „Jetzt“ gehöre zur Zeit als Innerzeitigkeit (vulgärem Zeitbegriff), es sei ein Phänomen der abkünftigen Zeit⁸⁴⁷. Heidegger aber leugnet Kierkegaards Errungenschaften nicht: „S. Kierkegaard hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, dass ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist [...]. Wenn K. von ‚Zeitlichkeit‘ spricht, meint er das ‚In-der-Zeit-sein‘ des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich vorausgesetzt“⁸⁴⁸. Kierkegaard teile also die traditionelle Ansicht, dass die Zeit eine unendliche Folge von vorhandenen Jetzt-Punkten (oder Dann-, oder Damals-...) sei, folglich ignoriere er den ekstatischen Charakter der Zeit. Aber Kierkegaard erwähne nicht nur das Jetzt, sondern auch das Ewige⁸⁴⁹, was ein Anzeichen von seiner Abhängigkeit von den traditionellen Unterschieden sei: zeitlich, unzeitlich, zeitlos, überzeitlich (ewig); was zeitlich (in der Zeit) heisst, bleibe aber im Dunkel⁸⁵⁰. Der Begriff Ewigkeit führe auch Kierkegaard dazu, verneinend die Endlichkeit des Daseins, an ewiges Leben zu glauben⁸⁵¹. Aufgrund dieser Bestimmung der Zeit als Jetzt-Menge (und Kierkegaards Glaube) scheut sich Heidegger davor, Kierkegaard den Status eines Ontologen zu geben: Kierkegaards Analyse bleibe im ontischen Bereich, weil die Zeit für ihn ein Seiendes bleibe⁸⁵². Kierkegaard sehe den Menschen in der Flusszeit, aber „das Dasein, begriffen in seiner äussersten Seinsmöglichkeit,

⁸⁴⁷ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 426f.

⁸⁴⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 338, Fussnote. „Zwar versteht er [Kierkegaard] den Augenblick in seinem Sachhaltigen sehr wohl, aber es gelingt ihm nicht, die spezifische Zeitlichkeit des Augenblicks zu exponieren, sondern er identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vulgär verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit“. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 408.

⁸⁴⁹ Der traditionelle Begriff von Ewigkeit stammt, Heidegger nach, auch aus dem vulgären Zeitverständnis ab. Die Ewigkeit werde als „stehendes Jetzt“ (nunc stans) missverstanden. Heidegger schlägt auch ein neues philosophisches Verständnis von der Ewigkeit für Glaubende vor. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 427, Fussnote 1.

⁸⁵⁰ Cf. Idem, S. 18. Problematisch sind für Heidegger auch die Termini Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart, subjektiv, objektiv, immanente, transzendent. Cf. Idem, S. 326.

⁸⁵¹ Diese Bemerkung ist nicht von Heidegger selbst, sondern abgeleitet von Christian Iber. In der Fussnote sagt Iber noch: „Kierkegaards Zeittheorie weist zu der Heideggers eine doppelte Differenz auf. Erstens tritt die Sukzessionszeit als ursprüngliche und dimensionierte Zeitlichkeit als abgeleitete auf. Zweitens setzt die Erfahrung der dimensionierten Zeitlichkeit den zeittranszendierenden Ewigkeitsbezug im Augenblick voraus“. Cf. Christian Iber in: Iber und Pocai (Hg.), *op. cit.* S. 128 und Fussnote. Die Sukzessionszeit ist für Kierkegaard zwar die normal erfahrene Zeit und auch die normale theoretische Vorstellung der Zeit, sie ist aber weder die ursprüngliche Zeit – falls man so über Kierkegaards Zeitverständnis sprechen darf – noch die Zeit, in der man lebt. Sie ist nur eine Abstraktion. Die „dimensionierte Zeit“ ist keine Ableitung, keine Deduktion; sie ist ein dialektisches Ergebnis, die Konkretion, welche einem Wert das vorige Abstrakte verleiht.

⁸⁵² Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 434.

ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit“⁸⁵³. Heidegger versucht dann seinen eigenen Begriff von Augenblick von demjenigen Kierkegaards abzugrenzen. Die Anerkennung Kierkegaards Verdienste im existenziellen Bereich verleiht der Kritik einen sachlichen Schein. Zumindest erkennt er die Möglichkeit, etwas unausdrücklich Existenziales bei Kierkegaard in diesem Thema zu entdecken. Die Kritiken hören aber ein paar Jahre später auf.

Welche sind denn die Errungenschaften Kierkegaards? Anderswo sagt Heidegger, dass Kierkegaard mit seiner Analyse des Augenblicks die Möglichkeit zu einer vollkommen neuen Philosophie ansetze, Möglichkeit, welche die modische Kierkegaard-Literatur verdeckt⁸⁵⁴. In diesem Text, in dieser Vorlesung, zwei Jahre nach *Sein und Zeit*, findet Heidegger an Kierkegaard gar nichts auszusetzen. Was hat Kierkegaard richtig gesehen? Scheinbar nur, dass sich der Augenblick aus der eigentlichen Zukunft zeitigt, falls es etwas wie eine uneigentliche Zukunft gibt. Ist das alles?

Katharina von Falkenhayn⁸⁵⁵ hat hervorgehoben, dass der Augenblick sowohl für Kierkegaard als auch für Heidegger zugleich das Zukünftige und das Vergangene sei. Richtig sieht sie auch, dass der Augenblick für Kierkegaard das konkrete Ewige sei, für Heidegger dagegen „die Zeitigung der Einheit der Zeitlichkeitsektasen“. Beizufügen ist, dass Kierkegaards Verständnis des Augenblicks, wie wir in der Tabelle gezeigt haben (S. 194), bewusst nicht mehrdeutig und dialektisch ist. Also kann der Augenblick nur in einem gewissen Zeitalter die erwähnte Qualität besitzen (zugleich zukünftig und vergangen). Für Heidegger, der sich mit „Strukturen“ oder Existenzialen beschäftigt, ist der Augenblick fixiert in seinem Sinn.

Jedoch sind einige Elemente von Kierkegaards Ansicht bei Heidegger sichtbar:

Zeit, Zeitlichkeit. So wie Kierkegaard trennt auch Heidegger Zeit von Zeitlichkeit. Heidegger benutzt Zeitlichkeit im Zusammenhang mit dem Dasein und beschränkt den Gebrauch des Begriffs Zeit. Er wird entweder allgemein gebraucht oder auf das Sein beschränkt⁸⁵⁶, aber Zeitlichkeit ist dem Menschen reserviert. Ebenfalls, wenn Kierkegaard von Zeitlichkeit spricht, bezieht er sich vornehmlich auf die menschliche Zeit. Spricht man von Zeit, spricht man von einem Abstraktum, von einem geistlosen Konzept⁸⁵⁷. Aber Kierkegaard achtet nicht so sehr darauf, und benutzt ein paar Mal (Ausnahmen) Zeitlichkeit als Synonym

⁸⁵³ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, S. 19. Cf. S. 26: „Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit“.

⁸⁵⁴ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. S. 225.

⁸⁵⁵ Katharina von Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003., S. 189

⁸⁵⁶ Cf. Friedrich von Herrmann, „Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Daseins“, in: *Subjekt und Dasein*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1985. S. 76-91

⁸⁵⁷ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kap. III, S. 546.

von Zeit, er spricht von einer Synthesis von Zeitlichem und Ewigem, welche vom Geist gesetzt werden soll⁸⁵⁸. W. Schulz ist dem Missverständnis anheim gefallen. Er sieht in der Zeitlichkeit nicht die Existenzzeit, sondern ein sinnverwandtes Wort von Zeit: „Ewigkeit ist Ununterschiedenheit, reine Zeitlichkeit dagegen absolute Diskretheit“⁸⁵⁹. Die existenzielle Zeit⁸⁶⁰, die Synthesis, ist der Augenblick, „durch diese Vermittlung erhält die Zeit erst Bedeutsamkeit“⁸⁶¹. Schulz sieht richtig, dass der Augenblick Vorrang hat, dass die Zeitlichkeit unvollkommen ist, jedoch ist sie nicht abstrakt zu verstehen, die Zeitlichkeit ist das menschliche Leben in der Sündhaftigkeit. Zeit dagegen ist doch eine metaphysische Abstraktion, oder wird undifferenziert gebraucht.

Zeit, vulgärer Zeitbegriff. Eigenschaften der Weltzeit: Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit, Weltzugehörigkeit. Bestimmungen des vulgären Zeitbegriffs: Gezähltheit, Vorhandenheit, Unendlichkeit und Nichtumkehrbarkeit. Ist Kierkegaards Zeitbegriff vulgär? Keineswegs und das auch nach Heideggers eigener Definition. Folgendes meint Richter in seinem Glossar zu *Begriff Angst* unter der Rubrik Augenblick: „Auf keinen Fall kann man Kierkegaards Bestimmungen von Zeitlichkeit und Augenblick einen ‚vulgären Zeitbegriff‘ nennen, wie Heidegger das in *Sein und Zeit*, S. 338, tut [...]. Für den Glaubenden ist ‚Zeitlichkeit‘ die Innerzeitigkeit. Eine profane, atheistische Bestimmung von Augenblick und Gegenwart, wie die Heideggers, kennt und meint Kierkegaard *nie*, für ihn ist Gegenwart immer Ewigkeit, weshalb Heidegger und die Existentialisten die Bedeutung aller Aussagen Kierkegaards ins Gegenteil verkehren, wenn sie sie im glaubenlosen Sinne nehmen und dadurch abstrakte Begriffsverflüchtigungen schaffen wie die Spekulation des Deutschen Idealismus“⁸⁶². Heidegger, wie Kierkegaard, unterscheidet jedoch zwischen einem richtigen und einem falschen Verständnis der Zeit, sie betonen sogar zwei wichtige Aspekte: die Wichtigkeit der Zukunft als eine Art Sinnspender und den Irrtum des Verständnisses der Zeit als Jetztfluss⁸⁶³.

⁸⁵⁸ Idem, Kap. III, S. 550. Dies hat aber eine Erklärung, wenn wir annehmen, dass mit Zeitlichkeit die Zeit des Menschen unter der Sünde gemeint ist.

⁸⁵⁹ Walter Schulz, „Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum „Begriff Angst““ in: Theunissen und Greve (Hg.), *op. cit.* S. 352.

⁸⁶⁰ „Die Zukunft ist nie rein zukünftig, sie eröffnet Möglichkeiten, die von der Vergangenheit her schon vorbelastet sind, und umgekehrt: die Vergangenheit ist nie rein vergangen, ihre Wirklichkeiten sind nie absolute Festlegungen, sondern wiederholbar“. Ibidem.

⁸⁶¹ Ibidem.

⁸⁶² *Der Begriff Angst*, übersetzt von Liselotte Richter, S. 181-2.

⁸⁶³ Übrigens versteht Kierkegaard keinesfalls, wie oft leicht gesagt, die Zeit als Fluss vom Jetzt. Weder Fluss noch Jetzt. Emphatisch ist er gegen diese Idee von Zeit, welche voraussetzt, dass man Zeit und Ewigkeit bereits vermischt. Die Bestimmung der Zeit ist für ihn eher als das Jetzt das Vorübergehen, die Zeit wird eher als Vergangenes verstanden. Zeit als unendliche Sukzession, als Prozess, setzt auch ihre eigene Unteilbarkeit voraus (wie wird das Unendliche teilbar?). Unter diesen Umständen ist sinnlos vom Jetzt als Teil des Flusses zu sprechen. Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 542f.

Die Position von Kierkegaard wird ständig als bloss ontisch kritisiert, bald in den vererbten Ontologien (oder in ihren Prinzipien und Fehlern) verankert, bald für innovativ und weitsichtig gehalten⁸⁶⁴. Es ist notwendig, sich mit dem Problem auseinander zu setzen, inwiefern Kierkegaard kein Ontologe war.

2.3.3.2. Exkurs: Kierkegaard als Ontologe

Jeder Gedanke wird nur aufgrund einer Metaphysik, einer Ontologie ermöglicht. Einen solchen Leitsatz konnte Heidegger bewilligen (ihn benutzten wir auch im Exkurs über die Ethik bei Heidegger). Im Hintergrund jedes Gedankens ist eine bestimmte Seinskonzeption. Heidegger nach bringt Kierkegaard keine neuen Ansichten in dieser Hinsicht, er bleibt der Hegelschen Metaphysik verhaftet. Unter der Botmässigkeit von Hegels Ontologie habe er aber existenzielle Phänomene sehr gut beobachtet - schade entgehe ihm ihre Tiefe, die existenziale Interpretation⁸⁶⁵. Das klingt nach einem objektiven Urteil, da Heidegger nicht nur auf Misserfolge, sondern auch auf die Erfolge Kierkegaards hindeutet. Unklar bleibt aber, wo die Kritik eigentlich ist, ihre Tragweite, ihre Sachhaltigkeit und ob sie ihm gerecht wird. Z.B. Wenn Kierkegaard das Phänomen des Augenblicks richtig gesehen hat, es ontisch richtig gedeutet hat, setzt das nicht vielleicht voraus, dass seine Ontologie bereits, wenn auch stillschweigend, nicht die traditionelle ist? Oder darf eine – um eine andere Terminologie zu verwenden – Superstruktur (Überbau) geändert werden ohne einen Wandel der Struktur? Dass Kierkegaard keine Ontologie trieb, heisst nur, dass Kierkegaards Arbeit nicht Heideggers Arbeit ist, Kierkegaard hatte andere Interessen, als er diesen Themen nachging. Heidegger selbst spricht, wie vorher gezeigt, von unausdrücklichen, existenzialen Voraussetzungen.

Bleibt Kierkegaard tatsächlich in der ontischen Ebene hängen? Dies, welches viele bejahen, ist strittig. So schätzt Michael Theunissen Kierkegaard ein: „Kierkegaard war mir wichtig als ein gewisses Korrektiv an der Fundamentalontologie Heideggers, die das sogenannte Existentielle in die Ecke eines bloss zu bearbeitenden Materials abschiebt. Umgekehrt glaubte ich, bei Kierkegaard existentielle oder ontologische Strukturen herausarbeiten zu können, von denen Heidegger meinte, dass erst er sie freigelegt hätte“⁸⁶⁶.

⁸⁶⁴ In *Begriff Angst* macht Kierkegaard eine psychologische Analyse der Angst, meint Heidegger in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Das Problem ist aber ein ontologisches. Cf. in dieser Arbeit 2.1. Indizes und Wörtliches über Kierkegaard, 5.a.

⁸⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 338.

⁸⁶⁶ Michael Theunissen, „Pindar zwischen Hegel und Kierkegaard. Ein Gespräch mit Lore Hühn“ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPh)*, Heft 1, Metzler, Stuttgart, 1996, S. 105.

Andererseits, was heisst für Heidegger kein (expliziter) Ontologe zu sein? Dann ist man nicht unter den Grossen, unter denjenigen, welche die Geschichte des Abendlandes ausmachen. An welchem (philosophischen) Ort sind dann die anderen? Wo der Halb-Theologe Kierkegaard?

Anhand des Traktats von Falkenhayns *Augenblick und Kairos* (insbesondere B.II.3. Heideggers Anlehnung an den Kierkegaardschen Augenblick) werden wir versuchen, die Gründe, warum Kierkegaard Heidegger zufolge nicht als Ontologe ernst zu nehmen sei, ausführlich aufzuzeigen, und Kierkegaards ontologischen Status in der Philosophie zu verteidigen.

1) Kierkegaards Augenblick in *Begriff Angst* sei „existenztheologisch“ und auch „offenbarungstheologisch“⁸⁶⁷. Man könnte entgegnen, dass dieses Werk Kierkegaards, und die Behandlung des Augenblicks darin, im Vergleich zu den anderen Werken, eher spekulativ oder dozierend als „theologisch“, „religiös“ oder „erbaulich“ ist, auch wenn es die Richtigkeit einer bestimmten Dogmatik voraussetzt.⁸⁶⁸ Der Punkt ist wichtig, weil, nachdem über den „existenziellen Fragehorizont“ Kierkegaards und über die heideggersche „existenziale Frage nach dem Sein“ gesprochen wurde, gesagt wird: „Die existenzielle Ausrichtung bei Kierkegaard folgt aus der christlichen Grundintention seines Fragens. Die existenzial-ontologische Verortung des Phänomens des Augenblicks bei Heidegger dagegen bringt es mit sich, dass religiöse Implikationen ausgeblendet werden“⁸⁶⁹. Ist dieses der Grund, warum Kierkegaard nicht „würdig“ des Rangs Ontologe ist? Wurde die Metaphysik oder erste Philosophie nicht schon anfangs Theologie genannt? Kommt für Heidegger nicht in Frage, Scoto und Tomas von Aquin als Ontologen zu betrachten? Kierkegaards Glaube kann nicht der Grund dafür sein, dass seine Arbeit nicht Ontologie genannt wird.

2) Kierkegaard hänge von Hegels Ontologie ab. In seinem Kampf gegen Hegel bleibe er in dessen Begriffsnetz verwickelt. „Er übernimmt die metaphysische Begrifflichkeit, ohne sie von ihrem Grund auf zur Frage zu machen“⁸⁷⁰. Dieser Punkt ist nicht unproblematisch. Hegels und Schellings Einfluss auf Kierkegaard sind unleugbar, doch inwieweit kann Kierkegaard Hegelianer genannt werden? Es mag sein, dass Kierkegaard hin und wieder in hegelianischen Kategorien denkt. Das würde aus ihm noch keinen originalen Ontologen machen. Ist darum gar keine Ontologie da? Dass jemand Hegelianer ist, reicht scheinbar nicht, um Ontologe zu

⁸⁶⁷ Katharina von Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, *op. cit.*, S. 181.

⁸⁶⁸ Diese Meinung teilte auch Kierkegaard. Cf. Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. DTV, München, 1976, S. 422f.

⁸⁶⁹ K. v. Falkenhayn, *op. cit.*, S. 187.

⁸⁷⁰ Pöggeler zitiert von Katharina von Falkenhayn, *op. cit.*, S. 187.

sein. Originalität ist verlangt. Was sind aber die Scholastiker (die Heidegger sehr schätzte)? Oder sind sie Ontologen, weil sie sich explizit mit Ontologie beschäftigt haben? Zwischen Hegels und Kierkegaards Denken gibt es gewiss mehr als nur eine Übernahme der Dialektik, aber der Einfluss ist nicht so gross, als dass man tatsächlich von einer Botmässigkeit sprechen könnte. Kierkegaards Denken, als Reaktion gedacht, muss in Verbindung mit Hegel gesetzt werden, aber die Arbeit von Kierkegaard ist vielfältiger als diese bewusste Abwehrbeziehung, und als der unbewusste Gebrauch von Hegels begrifflichem Werkzeug.

3) „Heideggers Neuansatz besteht darin, das Sein – und nicht nur die Existenz – in seiner Zeitlichkeit zu denken“⁸⁷¹. Das ist der Angelpunkt. Worin besteht der Unterschied zwischen den beiden Denkern? Heidegger hat ja das Sein gesucht. Was hat er gefunden? Wovon hat er gesprochen in *Sein und Zeit*? Auch von der Existenz. Wo ist die Ontologie? Heidegger unterscheidet zwischen den ontischen und den ontologischen Ebenen und versucht, über die Existenzialen und nicht über das Existenzielle zu sprechen. Was die Ontologie andererseits ausmacht, ist nicht „Ontologie auszubilden“, dass man über das Sein spricht, sondern dass das Sein nicht wie ein Seiendes behandelt wird. Auf all das kann man erwidern, dass, wenn Kierkegaard nicht vom Sein spricht, es nicht darum ist, weil er nicht imstande war, selbst seine „Philosophie“ ausreichend zu begründen, sondern weil er gegen die Rede vom Sein von Anfang an Argwohn hegte. Die Kritiken an Hegel, die Kritiken gegen die Spekulation über dasjenige, welches wichtiger als die Existenz ist, sind auch hier gültig: einen begrifflichen Palast bauen und nebenan eine Hütte bewohnen. Kurz gefasst: Wenn Kierkegaard keine explizite Ontologie betreibt, geschieht dies absichtlich, er wollte sich aus der metaphysischen Spekulation heraushalten. Konkret sein (ohne vom Einzelnen abzusehen⁸⁷²) wollte er und nicht abstrakt. (Für Hegel selbst aber sei seine eigene Philosophie konkret, weil er sie nicht einseitig denke, erinnert uns Heidegger.)

4) Andererseits findet v. Falkenhayn, dass ein wichtiger Unterschied zwischen der Existenz bei Kierkegaard und bei Heidegger darin besteht, dass Kierkegaards Rede von Existenz ethisch sei⁸⁷³. Da gibt es einiges zu präzisieren. Kierkegaards Arbeit kann die

⁸⁷¹ K. v. Falkenhayn, *op. cit.* S. 187.

⁸⁷² Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 20-5. Hier diskutiert Heidegger, was abstrakt zu denken heisst bei Hegel und Kierkegaard.

⁸⁷³ „Während bei Kierkegaard Existenz die Weise des Lebensvollzugs ist, die darin besteht, sein Sein (existenziell) frei übernehmen zu können, aber auch übernehmen zu müssen, ist für Heidegger Existenz die Grundbestimmung des Daseins, das zu seinem Sein ein existenziales Verhältnis hat und es existenziell übernehmen kann (nicht es übernehmen muss). Auch wenn es in *Sein und Zeit* heisst, dass Dasein ‚je sein Sein als seiniges zu sein hat‘ (ZS 12), ist es dieses Sein doch bereits in seiner Verhältnishabe, in der es immer schon steht, und nicht erst durch die eigentliche Übernahme desselben. Diese Unterscheidung geht darauf zurück, dass wie Heidegger selbst unterstreicht, Kierkegaards Existenzbegriff auf die ontisch-existenziale Ebene beschränkt bleibt und die ontologisch-existenziale Perspektive nicht einbezieht“. Von Falkenhayn, *op. cit.* S. 187-8. Heidegger

Bezeichnung existenzial nicht entzogen werden, weil sie normativ ist und andere Möglichkeiten nicht in Betracht zieht. Er betrachtet doch andere Alternativen. Die ganze Zeit, wegen der indirekten Mitteilung, scheint er nichts anderes zu machen, als Alternativen zu zeigen. Kierkegaard weiss, dass die Existenz auch unfrei sein kann, dass die „Verwirklichung“ misslingen kann und davon hat er ausführliche Darstellungen gegeben. Kierkegaard reduziert die Freiheit nicht auf ein Mittel zum Ziel der Selbstwerdung, der Weg wird von ihm nicht schnurgerade ausgemalt und dank der indirekten Mitteilung bleiben seine wirklichen Absichten verdeckt. In der Wahrheit existieren ist bloss das wünschenswertere Ziel, aber was das heisst, kann nur jeder selbst wissen. Gewiss war er religiös und kritisierte die Inkonsequenz seiner Mitchristen, dies war aber seine persönliche Option, nicht der Weg für alle. In dem Sinne war er kein engagierter Intellektueller. Mit Proselytenmacherei, Bekehrungen, Normen wollte er nichts zu tun haben. In diesem Hinblick muss anerkannt werden, dass Heidegger eindeutiger mit seinem theoretischen Amoralismus ist. Ausser seinem anfänglichen Engagement im Katholizismus und seiner kurzen Verschätzung mit dem Nazismus hat er keine Institution mit seinem Diskurs unterstützt. Eine Ontologie darf keine Werturteile machen, das ist nur in der ontischen Ebene angemessen. Darum darf auch die Freiheit in *Sein und Zeit*, als „Strukturmoment des Daseins“ eigens behandelt werden, nicht aber ihr Inhalt: „Die Heideggersche Freiheit führt nicht zum Selbstsein, sondern sie *ist* das mögliche Selbstsein“⁸⁷⁴. Der Unterschied zwischen Ontischem und Ontologischem, auf den Heidegger sich beruft, ist bei Kierkegaard nicht offensichtlich, denn Kierkegaard mischt beide (darum darf man behaupten, dass Kierkegaard weder die Integration noch die Ausscheidung beider Ebenen anstrebt). Im seinem Begriff Existenz sind religiöse, ethische, ästhetische und metaphysische Erwägungen zu finden. In seiner Analyse von Kierkegaards Existenzbegriff betont Heidegger, dass für Kierkegaard in Wahrheit zu existieren die Existenz mit Bewusstsein zu durchdringen heisst. Die Rede von Bewusstsein sei keineswegs ontologisch, sondern psychologisch (wie für Wilhelm Anz: Kierkegaard betreibe eine „Existenzpsychologie“, cf. S. 161)⁸⁷⁵. Diese Bemerkung von Heidegger sollte als Illustration von der Schwierigkeit, Kierkegaards Tun einzuordnen, verstanden werden.

5) Was heisst Ontologie betreiben? Bedarf man wirklich der Seinsfrage, um Ontologie zu betreiben? Wenn sie nicht ausdrücklich formuliert wird, gibt es dann keine Ontologie? Was

hat auch die Rede von Existenz bei Jaspers und Kierkegaard als moralisch-anthropologisch bezeichnet (was dazu führt, dass Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht ontologisch verstehen werden), z.B. in seinen Erwiderungen zu Hartmann. Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 66f, 152ff.

⁸⁷⁴ v. Falkenhayn, *op. cit.* S. 190

⁸⁷⁵ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 20ff.

macht eine Ontologie aus? Ein Beispiel der Komplexität einer Definition der Ontologie: Angenommen dass die Sprachen die Widerspiegelung der Ordnung oder Verteilung der Seienden in der Welt sind, würden sie zeigen, was für Seiende es gibt. Das Wort Gavagai von Quine soll als Beispiel dienen. Eine Untersuchung der Sprachen zeigt die Verschiedenheit der Bewohner dieser Welt. Ist diese Untersuchung schon Ontologie? Das ist schwierig zu beantworten. Auch die Seinsfrage wird oft kritisiert. Die Rede von Sein ist für viele die Übertragung des Kausalitätsgesetzes auf die Seienden. Dadurch kehrt man zurück auf die Idee eines Einzigsten als Fundament der Wirklichkeit. Heideggers historisches Verständnis der Ontologie ist nicht die einzige Möglichkeit, Ontologie zu verstehen, aber, wie auch immer es sei, hielt Heidegger Kierkegaard für keinen Ontologen. Problematisch sind aber seine Begründungen. Es gibt andere Denker, die die Seinsfrage auch nicht ausdrücklich formulierten und für ihn trotzdem als Ontologen oder zur Geschichte der Metaphysik gehören, z.B. Marx⁸⁷⁶ (auch von Hegel abhängig im Modus des Gegensatzes⁸⁷⁷, darum seien Marx und Kierkegaard die grössten Hegelianer⁸⁷⁸) und Nietzsche⁸⁷⁹. Von diesen macht Heidegger eine metaphysische Lektüre und sie werden gepriesen. Warum war dies mit Kierkegaard nicht möglich, warum kann er ihn nicht einreihen?⁸⁸⁰

6) „Kierkegaard hingegen versteht das Sein noch ganz traditionell als von der Zeit und der Zeitlichkeit unabhängige Ewigkeit“⁸⁸¹. Was heisst, das Sein aus der unabhängigen Ewigkeit zu verstehen? Unzweifelhaft ist es Heideggers Verdienst, zu zeigen, dass das Sein von der Anwesenheit her gedacht wurde. Diesen „Fehler“ teilt aber Kierkegaard mit allen anderen Philosophen vor Heidegger. Als Kennzeichnung Kierkegaards ist dies unzureichend, denn es wird nicht erklärt, warum die Situation des Dänen anders als die der anderen Denker sei.

⁸⁷⁶ „Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück [...]. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird“. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ in: *Wegmarken*, S. 339f.

⁸⁷⁷ Cf. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2005, S. 95, 140. Cf. in dieser Arbeit der Punkt 2.1. 2.a.ii, S. 111.

⁸⁷⁸ Cf. Heidegger, „Hegel und die Griechen“ in: *Wegmarken*, S. 432-3.

⁸⁷⁹ Sich ein rasches Bild von Heideggers Nietzsche zu bilden, ermöglicht die Arbeit von S. Günzel, H. Hahn, N. Noeske, D. Salehi und A. Zanetti, „IV. Nietzsche in Heideggers Texten“ in: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 2. Heidegger und Nietzsche*, Karl Alber, Freiburg / München, 2005, S. 49-92.

⁸⁸⁰ 1941 sagt Heidegger, dass es nicht möglich sei, Kierkegaard in der Geschichte der Theologie oder der Philosophie einzureihen. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, S. 19.

⁸⁸¹ von Falkenhayn, *op. cit.*, S. 187.

Heidegger hält den Begriff Ewigkeit für im vulgären Zeitbegriff verankert, nicht in der ursprünglichen Zeit. Aber was versteht Heidegger unter Ewigkeit? Er führt Platon an: die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge sei das (bewegte) Abbild der Ewigkeit⁸⁸². Ewigkeit werde traditionell (vom vulgären Zeitverständnis her) verstanden als „stehendes Jetzt“ (nunc stans) und verweise auf die Idee „der ‚ständigen‘ Vorhandenheit“⁸⁸³. Dann fügt Heidegger hinzu: „Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch ‚konstruieren‘ liesse, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt“⁸⁸⁴.

Was ist für Kierkegaard die Ewigkeit? Wenn Kierkegaard an Ewigkeit denkt, denkt er nicht an etwas, welches sich konstruieren lässt. Die Ewigkeit ist gewiss eine Eigenschaft von Gott, kein theoretischer Bau; Ewigkeit wird von ihm gedacht weder als „Sein in keiner Zeit“ noch als absolute Zeitlosigkeit noch als Zeitlichkeit (auch wenn Gottes Sohn in der Zeitlichkeit auftauchte). Wie zeigen im Folgenden zwei Perspektiven der Ewigkeit in zwei Werken Kierkegaards.

In *Entweder-Oder* äussert Kierkegaard sich über die Ewigkeit. Wir beginnen mit diesem Buch, obschon Heideggers Bild von Kierkegaard von *Begriff Angst* bestimmt ist. Von der Ewigkeit bekämen wir in der Zeitlichkeit nur verzerrte, ästhetische Abbildungen, eine sinnliche, kleine, irdische, illusorische Ewigkeit: „Denke ich mir eine üppige weibliche Schönheit in einem Harem, in all ihrer Anmut auf einem Sofa ruhend, ohne sich um irgendetwas in der Welt zu bekümmern, so habe ich wiederum ein Bild, ein Sinnbild der Ewigkeit“⁸⁸⁵. Diese Reflexionen von Diapsalmata werden im Buch nicht weiter entwickelt (ebenso wenig andere über eine gespaltete Ewigkeit: eine Ewigkeit zurück und eine vorwärts⁸⁸⁶). Die Ewigkeit wird aber von Kierkegaard nicht als ein Abstraktum konzipiert, nur Gott gehörig und den Menschen verwehrt (ausser als reine Seele), was in der Tradition geschieht. Für Kierkegaard (genauer gesagt für B) gibt es, am Beispiel der Liebe in der Ehe, eine „gute“ erlebbare Ewigkeit, welche die Zeitlichkeit nicht ausschliesse. Die Zeitlichkeit sei ihr unumgänglich⁸⁸⁷, sie sei im Kampf gegen die Zeit, und dieser Kampf sei eine Pflicht⁸⁸⁸.

⁸⁸² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 423.

⁸⁸³ Idem, S. 427, Fussnote 1.

⁸⁸⁴ Ibidem.

⁸⁸⁵ Cf. Kierkegaard, „Diapsalmata“ in: *Entweder-Oder*, DTV, S. 42, 50f, und S. 545ff.

⁸⁸⁶ Cf. Kierkegaard, „Gültigkeit der Ehe“, in: *Entweder-Oder*, S. 570.

⁸⁸⁷ Idem, S. 632.

⁸⁸⁸ „Er [der Ehemann] hat nicht mit Löwen und Unholden gekämpft, sondern mit dem gefährlichsten Feind, nämlich der Zeit. Aber nun kommt nicht die Ewigkeit hinterher wie für den Ritter; sondern er hat die Ewigkeit in der Zeit gehabt, die Ewigkeit in der Zeit bewahrt. Er hat darum erst über die Zeit besiegt [...]. Der Ehemann hat als ein wahrer Sieger die Zeit nicht getötet, sondern sie erlöst und bewahrt in der Ewigkeit. Der Ehemann, der das tut, lebt in Wahrheit poetisch, er löst das grosse Rätsel, in der Ewigkeit zu leben und doch die Stubenuhr schlagen zu hören, dergestalt, dass ihr Schlag

Die Pflicht sei in diesem Fall zu lieben, aber die Pflicht impliziert, dass man sich im Augenblick seiner ewigen Gültigkeit bewusst sei: die ewige Bindung an ewige Macht – eine ewige Aufgabe⁸⁸⁹. Darum sei die Pflicht als Ausdruck des Ewigen zu verstehen: „Wenn die Individuen in der Wahrheit sind, werden sie in der Pflicht nur den ewigen Ausdruck dafür sehen, dass der Weg ihnen in Ewigkeit bereit ist, und der Weg, den sie so gern gehen wollen, der ist ihnen nicht zu gehen erlaubt, nein, er ist ihnen befohlen; über diesen Weg wacht eine göttliche Vorsehung, die ihnen immer wieder die Aussicht zeigt, an allen gefährlichen Stellen Warnungstafeln aufstellt“⁸⁹⁰. Die Ewigkeit – und die Wahl ihrer – darf hier nicht als ein Abstraktum interpretiert werden. Der Gedanke an die Ewigkeit bringe nicht nur Seligkeit mit sich, auch Verzweiflung, da das Individuum auch in der Zeitlichkeit lebe. Zeitlichkeit sei aber kein Feind, dem gegenüber Apathie empfunden werden müsse; das Individuum sollte nicht nach seiner Notwendigkeit, sondern nach seiner Freiheit wählen⁸⁹¹. Diese Bestimmung des Ewigen in *Entweder-Oder* interessiert uns weniger, weil sie wahrscheinlich nicht genug „ontologisch“ scheint. Wir wollten nur hervorheben, dass die Ewigkeit kein Abstraktes und keinen genug bezeichneten Begriff in Kierkegaards Philosophie darstellt. Sie ist zwar eine Eigenschaft Gottes, aber die Menschen können daran teilhaben.

Sehen wir jetzt, wie die Ewigkeit in *Begriff Angst* behandelt wird.

Die neuere Ontologie, zeigt Kierkegaard, hängt von einem bestimmten Zeitverständnis ab: Das reine Sein werde als Ewigkeit, das reine Nichts als Augenblick (verstanden als Zeitpunkt) gedeutet⁸⁹². Sie, Ewigkeit und Augenblick, Sein und Nichts, würden teils gegensätzlich, teils wesensgleich interpretiert. Kierkegaard behauptet, dass nur mit dem Christentum Sinnlichkeit, Zeitlichkeit und Augenblick begreiflich sind, weil für das Christentum die Ewigkeit wesentlich werde. Also hat Kierkegaard den Begriff der Ewigkeit vielmehr aus der Religion als aus der philosophischen Tradition entnommen (wie auch immer die beiden verwickelt sind). Hervorzuheben ist, dass Kierkegaard bereits merkt, wie diese Begriffe geschichtlich mutieren, welche seine eigenen Quellen und Annahmen sind, und welche die Beziehung von Sein zu Ewigkeit (als stehendes Jetzt) ist. Die Ewigkeit wird von Kierkegaard durch ihr Gegenstück, die Zeit, definiert, also negativ. Das Ewige sei das Gegenwärtige, die aufgehobene Sukzession, der Fortgang, der nicht von der Stelle kommt. Das Gegenwärtige werde zum Erfüllten, im Gegensatz zum Leben in der Zeit; zum seine Ewigkeit nicht verkürzt, sondern verlängert...“. Idem, S. 684-5.

⁸⁸⁹ Cf. Kierkegaard, „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“, in: *Entweder-Oder*, S. 762.

⁸⁹⁰ Kierkegaard, „Gültigkeit der Ehe“, in: *Entweder-Oder*, S. 697-8.

⁸⁹¹ Cf. Kierkegaard, „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“, in: *Entweder-Oder*, S. 792f.

⁸⁹² Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 542, Fussnote.

Vollkommenen, im Gegensatz zur Unvollkommenheit des Augenblicks im sinnlichen Leben. Kierkegaard definiert nicht die Ewigkeit bloss als Eigenschaft von Gott oder der Welt, abstrakt und metaphysisch; die Ewigkeit wird immer im Zusammenhang mit der Synthesis, die wir sind, in Verbindung gebracht. Wenn Kierkegaard also die Ewigkeit nicht getrennt von Zeit und Zeitlichkeit darstellt und denkt (die Ewigkeit wird oft negativ definiert), um so weniger kann er das Sein nur aus der Ewigkeit denken, falls er an das Sein denkt und eine eigene Ontologie ausbaut, woran auch gezweifelt wird. Der Vorwurf „Kierkegaard hingegen versteht das Sein noch ganz traditionell als von der Zeit und der Zeitlichkeit unabhängige Ewigkeit“ ist also zurückzuweisen. Die Ewigkeit – vielmehr als theoretisch und auf die Vorhandenheit hingewiesen –, bleibt anthropologisch, psychologisch, ethisch relevant und auf die Religion gerichtet. Allerdings haben wir noch andere Vorwürfe abzuweisen.

Der Mensch ist in der Zeit und der Zeit stellt sich die Ewigkeit entgegen. Paradox ist darum die Erscheinung Christi in der Zeit. Das ist das traditionelle Verständnis der Ewigkeit, welches Kierkegaard angeblich hat⁸⁹³. In der Tat scheint es so zu sein, wenn wir das Phänomen des Augenblicks weglassen, denn im Augenblick vereinen sich die Gegensätze. Ob die Ewigkeit als das Zeitlose von Kierkegaard begriffen wird (er definiert oft negativ), ist eine sehr gute Frage. Ist die Ewigkeit als Gegenwart bestimmt, ist sie auch zeitlos („stehendes Jetzt“, bei Heidegger)? Einerseits ist so sinnvoll die Ewigkeit als zeitlos zu bestimmen, wie die Zeit als *ewiglos* zu bestimmen, also gar nicht zu bestimmen. Andererseits wird leicht vergessen, dass der Mensch eine Synthesis ist, der Augenblick tritt demzufolge nicht nur mit Christus auf, auch mit uns. V. Falkenhayn sieht zwei Perspektiven des Augenblicks: als konkretisierte Ewigkeit, d.h. als Fülle der Zeit und als „erfüllte Zeit“, d.h. aus der unendlichen Jetztfolge gelöst.

Legen wir den Begriff Ewigkeit beiseite. Die wenige Äusserungen Heideggers darüber und die Polysemie des Begriffes bei Kierkegaard erschweren die Aufgabe, ein definitives Ergebnis daraus zu Tage fördern. Stattdessen nehmen wir uns die Darstellung eines zentralen Begriffs beider Philosophen vor: Existenz. Heidegger äussert sich am ausführlichsten über seine Beziehung zu Kierkegaard in seiner Vorlesung vom Jahre 1941: *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*, §10 und §11. Im Folgenden gehen wir das dort dargestellte Problem des Begriffs Existenz an, mit dem Heidegger sich von der Religion trennt.

⁸⁹³ Cf. von Falkenhayn, *op. cit.*, S. 188

Für Heidegger ist Kierkegaards Existenzbegriff ein Synonym für das menschliche Selbstsein, ein „Bei-sich-selbst-sein des Menschen“⁸⁹⁴. Kierkegaard verstehe also Existenz nicht als *existentia*, und dadurch zeichne er sich aus von der Tradition. Jedoch sei für ihn die Existenz Subjektivität (wie für die Neuzeit) des Selbstseins, das Subjekt sei als Substanz gedacht und im Kontext des Glaubens, ein Subjekt unter anderen, wenn auch diese hierarchisiert seien. Heidegger meint von sich, er distanzieren sich von der Tradition, einerseits weil für ihn das Dasein ein menschliches Dasein sei (wobei es kein göttliches oder tierisches oder pflanzliches Dasein gibt, was mit Kierkegaard nicht verschieden ist), und andererseits weil – wie in *Sein und Zeit* gesagt –, das Wesen des Daseins in seiner Existenz liege. Dadurch trenne er sich von der traditionellen Metaphysik und von der allgemeinen Bedeutung des Daseins als Wirklichkeit oder Leben und ebenfalls vermeide er den Gebrauch der Termini Subjektivität oder Bewusstsein (diese sind keine Bestimmungen des Daseins), was die eigenwillige Sprache von *Sein und Zeit* verursache.

Heidegger geht es nicht um Erkenntnis oder Kenntnis, Erklären oder Verstehen von Seiendem, sondern um das Verstehen des Seins⁸⁹⁵. Da-sein, meint Heidegger, sei in sich Sein-Verstehen. „Verstehen‘ bedeute in der Benennung ‚Seinsverständnis‘ soviel wie: Entwerfen, entworfenen Entwurf. Und Ent-wurf besagt: Er-öffnung und Offenhalten des Offenen, Lichten der Lichtung, in der das, was wir Sein (nicht das Seiende) nennen und somit unter diesem Namen auch kennen, eben als *Sein offenkundig* ist“⁸⁹⁶. Seinsverständnis sei das Verständnis, welches das Dasein von sich selbst habe („sich in seinem Sein verstehen“, und dazu das Sein anderer Seienden und v.a. das Sein selbst). Selbstbewusstsein sei dagegen, das Bewusstsein von sich selbst aber als Seiendes („vom Seienden, das es selbst ist“). In-der-Welt-sein sei die Fundamentalstruktur des Daseins, damit werde vielmehr die ursprüngliche Offenheit des Daseins zum Seienden ausgedrückt, als das Dasein als ein Seiendes in einem Raum verstanden⁸⁹⁷.

Heidegger versucht auch, sich von der damaligen Existenzphilosophie zu trennen, vor allem von Jaspers, der „seinen Sprachgebrauch an den von *Sein und Zeit* angeglichen, d.h.

⁸⁹⁴ Cf. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 36.

⁸⁹⁵ Dass Seinverständnis die Ontologie unmöglich macht, weil eine Ontologie nicht subjektiv sein darf, wendet Nicolai Hartmann gegen Heidegger ein. Die Jemeinigkeit münde auch in Subjektivismus ein. Hartmann missverstehe *Sein und Zeit*, argumentiert Heidegger selbst. Verstehen habe mit Offensein (Wesen des Daseins) und nicht mit subjektivem Vorstellen eines Subjektes zu tun, um das *Sein und Zeit* sich nicht drehe. Cf. idem, S. 64-69.

⁸⁹⁶ Idem, S. 41.

⁸⁹⁷ In der existenzialen Erschlossenheit haben v. Herrmann und v. Falkenhayn den Kapitalunterschied zwischen Heidegger und der Existenzphilosophie jeglicher Art ausgemacht. Diese fundiert nicht auf der Erschlossenheit des Daseins. Cf. v. Falkenhayn, op. cit., S. 188.

dieses in *seinem* Sinne verstanden und *auch* missdeutet hat⁸⁹⁸. Dasein heisse für Jaspers „das *leiblich-seelische* Wirklichsein des Menschen, welche Wirklichkeit die Wirklichkeit des Menschen nicht erschöpft, sondern nur die Stätte ist für die Verwirklichung und Erwirkung der eigentlichen Wirklichkeit, d.h. der ‚Existenz‘“⁸⁹⁹. Dieser Gebrauch des Terminus, wenn auch neu, überschreite nicht die Gedankenrahmen der Tradition; der Mensch bleibe ein vernünftiges Lebewesen, seine Vollendung ein verantwortliches Selbstsein, *personalitas*, Lob der Vernünftigkeit, die Personhaftigkeit und die Geistigkeit. Das heideggersche Dasein sei aber keine Subjektivität, keine „Wirklichkeit überhaupt“.

Kierkegaards und Jaspers' Existenzbegriff sei nicht existenzial, sondern existenziell, meint Heidegger, denn sie würden sich für das Selbst des Menschen nicht in seiner Beziehung zum Sein interessieren, sondern als Seiende. („Das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern er für sich als dieses Seiende interessiert ist“⁹⁰⁰.) Ob es klug sei, fragt sich Heidegger selbst, so verschiedene Sachen durch den Namen so nah zusammen zu bringen? Jedenfalls habe er die zwei verschiedenen Ebenen, „und die Vermischung beider“⁹⁰¹ dadurch nur gefördert. Dazu gäbe es eine zureichende Erklärung des „existenzialen Existenzbegriffs“ in *Sein und Zeit* gerade im Abschnitt „Zeit und Sein“, der nicht veröffentlicht wurde⁹⁰². Das Missverständnis der Leser sei trotzdem unverzeihlich: Der Unterschied zwischen Ontischem und Ontologischem sei in der Philosophie keine Neuigkeit und es werde im Buch explizit darauf aufmerksam gemacht.

Heidegger hält den Existenzbegriff von *Sein und Zeit* für radikal neu, er sei ausserhalb des Denkens der Metaphysik⁹⁰³, deshalb sei er auch anders als der von Kierkegaard und der von der Existenzphilosophie. Sein Plan lege die Bedingungen einer Ontologie; seine

⁸⁹⁸ *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 38. Inwiefern ist der Vorwurf wahr? Jaspers hatte schon seine eigene Terminologie und diese zeigt sich in der *Psychopathologie*, vor allem aber in *Psychologie der Weltanschauungen*. Philosophie kam aber spät heraus und darum klingt Heideggers Vorwurf sachlich. Wir wissen nicht, was aus den Zusammenkünften der beiden Philosophen abzuleiten ist, doch lehnte Jaspers vehement ab, in solcher Schuld bei Heidegger zu stehen. Noch mehr hat Jaspers die Situation umkehrt: „Als in den 20er Jahren Heidegger oft bei mir war, hat er bei meiner Gesprächigkeit sehr viel von den gehalten erfahren, aus denen ich philosophierte / Er hat diese fast nirgends in meinem Sinn verstanden, sondern, für mein Bewusstsein, verdreht in seine Begrifflichkeiten übersetzt und ihnen die Wahrheit genommen (Wissenschaft und Philosophie, Sichgeschenktwerden, Wirklichkeit usw.)“. Karl Jaspers. *Notizen zu Martin Heidegger*, R. Piper & Co. Verlag, München / Zürich, 1978, § 122, S. 142.

⁸⁹⁹ Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 37-38.

⁹⁰⁰ Idem, S. 39.

⁹⁰¹ Ibidem.

⁹⁰² Darüber sagt Heidegger: „Der Entschluss zum Abbruch wurde gefasst in den letzten Dezembertagen 1926 während eines Aufenthaltes in Heidelberg bei K. Jaspers, wo mir aus lebhaften freundschaftlichen Auseinandersetzungen an Hand der Korrekturbogen von *Sein und Zeit* klar wurde, dass die bis dahin erreichte Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes (I,3) unverständlich bleiben müsse“. Ibidem.

⁹⁰³ Cf. Idem, S. 45, 60ff.

Fundamentalontologie sei ursprünglicher als jede Ontologie⁹⁰⁴. Gewiss hat er selbst, fährt Heidegger fort, von Kierkegaard viel gelernt bezüglich Erörterung der Zeit, doch eine wichtigere Rolle in dieser Hinsicht habe vielmehr Aristoteles. Wichtig dafür seien auch Plotin, Augustinus, Kant und Hegel gewesen. Dadurch schwächt Heidegger Kierkegaards Einfluss: so sei sein eigenes Denken, nämlich Heideggers, ausserhalb der Metaphysik, dafür habe er sich aber nicht nur bei einem einzigen Denker bedient, sondern bei mehreren, und die wichtigste Quelle überhaupt bleibe die Antike⁹⁰⁵. Ausserdem bleibt Kierkegaards Zeitlichkeit in dessen Definition in Zusammenhang mit der Religion: Zeitlichkeit meine für Kierkegaard die Zeit, welche die Menschen als Kreaturen auf der Erde verbrächten, eine begrenzte Zeit. Die in *Sein und Zeit* vorgelegte Zeitlichkeit, führt Heidegger auf, hat allerdings weder mit einer irdischen Wirklichkeit, noch mit einer „in der Zeit“, noch mit einem Anfang und einem Ende zu tun⁹⁰⁶.

Aber konzipiert Heidegger die Zeit wirklich anders als Kierkegaard⁹⁰⁷? Man kann sich fragen, ob nicht Geburt und Tod die zwei Extreme des Daseins sind, die Zeitlichkeit also, welche Heidegger vermeiden will. In der Tat erschöpft dies nicht dasjenige, was über das Dasein gesagt werden kann, allerdings scheint diese Konzeption ein Verständnis der Zeit als Jetztsammlung (Jetztfolge) zu verstecken, in der das Dasein für etwas Vorhandenes gehalten wird⁹⁰⁸. Zu Heideggers Verteidigung kann vorgebracht werden, dass für ihn Geburt und Tod keine Extreme von Nicht-Wirklichkeit sind, und die Geburt bleibt – existenzial gesprochen – auch nicht bloss in der Vergangenheit (Nichtmehrvorhanden); der Tod auch nicht in der Zukunft (Nochnichtvorhanden). Was auch immer das heisst, sei das faktische Dasein gebürtig, und gebürtig sterbe es auch⁹⁰⁹.

⁹⁰⁴ Idem, S. 70.

⁹⁰⁵ „Die angebliche Sucht nach einer ‚neuen‘ Philosophie in *Sein und Zeit* ist in Wahrheit die *Bodenständigkeit* in ihrem ältesten Anfang“. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 45.

⁹⁰⁶ „Was ist die Zeit? Wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten, und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein“. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1995, S. 27-8

⁹⁰⁷ Wir meinen damit nicht, wie das Dasein sich zur Zeit verhält, was Heidegger sehr gut im Text resümiert: Das Dasein „geht vor-sich“, indem es in seinen Möglichkeiten sich vorweg geht und in diesen Möglichkeiten auf sich zu-kommt. So ist das Menschsein *in sich* zu-künftig und kommt dabei auf sein Gewesenes zurück und nimmt es in die Zu-kunft hinein und versammelt in all dem stets Zukunft und Gewesenheit in eine Gegenwart“. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 50. Unsere Frage zielt darauf, ob Geburt und Tod eine Stelle in seiner Philosophie haben.

⁹⁰⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 373f.

⁹⁰⁹ „Beide ‚Enden‘ und ihr ‚Zwischen‘ *sind*, solange das Dasein faktisch existiert, und sie *sind*, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als *Sorge* einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode ‚hängen‘ Geburt und Tod daseinsmässig ‚zusammen‘. Als *Sorge ist* das Dasein das ‚Zwischen““. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 374.

Aber Heideggers Beschreibung der Zeitlichkeit ist nicht Kierkegaards Beschreibung der Zeitlichkeit. Heideggers Kritiken zu diesem Begriff richten sich vornehmlich gegen die religiösen Annahmen. Die parteiische Betrachtung des Problems lässt das Problem in den alten Lösungen versinken, anstatt es zu bewältigen, meint Heidegger. „Für die Zugehörigkeit in das Dasein, und d.h. zugleich in die Wahrheit des Seins, wird die Entschiedenheit des Selbst des einzelnen Menschen in Anspruch genommen. Das Selbstsein, d.h. hier die Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, fordert die Entäusserung nicht nur von allem Ichhaften, sondern von jeglicher Art des nur menschenhaften Betreibens und Machens, ja die Entäusserung von *jeder* Vorherrschaft *irgendeines* Seienden, auch eines bisherigen Gottes, über das Sein“⁹¹⁰. Worauf man antworten könnte, dass eine atheistische Betrachtung – aus der Sicht eines religiösen Menschen – bereits parteiisch wäre.

Fassen wir zusammen, was bisher im Exkurs gemacht wurde: In diesem Exkurs wurde zum Teil auf die verschiedenen Argumente geantwortet, die oft und gegen die Bezeichnung von Kierkegaard als Ontologe angebracht werden. Für Heidegger ist entscheidend die Art, wie Kierkegaard Ewigkeit, Existenz und Zeitlichkeit verstanden hat (nach Heidegger Auslegung: Sein als das Ewige bzw. unabhängig der Zeit; Existenz als Subjektivität; Verständnis der Zeitlichkeit abhängig von der Religion). Die Art wie Kierkegaard damit umgeht, zeigt nach Heidegger dessen Gefangenschaft in der metaphysischen und religiösen Tradition.

2.3.3.3. Wiederholung

Der Begriff Augenblick wird auch im philosophischen Sinn in anderen Texten von Kierkegaard erwähnt, so wie in *Philosophischer Brocken* und *Unwissenschaftliche Nachschrift an den Philosophischen Brocken*. Wir haben uns aber auf *Begriff Angst* beschränkt. Das ist nicht möglich bei der Wiederholung. Unabdingbar scheint es, auf andere Texte zurückzugreifen, vor allem *Die Wiederholung* und einige Einträge über die Wiederholung in den Tagebüchern.

Im *Begriff Angst* spricht Kierkegaard zum ersten Mal von Wiederholung in Bezug auf *Furcht und Zittern* und die dort entwickelte religiöse Idealität⁹¹¹. Die Wiederholung wird sichtbar durch die Mankos der ästhetischen (nur Wunsch) und der ethischen Idealität (nur Forderung, aber eher als unmöglich für Sünder, ist sie unzulänglich). Die religiöse Idealität, sowohl wünschenswert als auch möglich, ist erst durch den dialektischen Sprung

⁹¹⁰ Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, S. 63. cf. Idem, S. 151f.

⁹¹¹ Kierkegaard, *Begriff Angst*, Fussnote, S. 456-461

hervorgebracht, durch eine positive („Siehe, alles ist neu“⁹¹²) und eine negative Stimmung („die Leidenschaft des Absurden“⁹¹³). Der Begriff Wiederholung entspricht dieser letzten Leidenschaft⁹¹⁴. Durch diese anfängliche Charakterisierung erhält schon die Wiederholung einen wichtigen Rang in Kierkegaards Philosophie, der noch bekräftigt wird, indem Kierkegaard behauptet, dass die Wiederholung das Interesse der Metaphysik, die Lösung ethischer Probleme und die Voraussetzung der Dogmatik ausmacht⁹¹⁵. Merkwürdig scheint darum, dass Kierkegaard den Pseudonym-Autor von *Die Wiederholung* (Constantin Constantius) als leichtfertig, ästhetisch tadelt⁹¹⁶. Gerade diese Situation zeigt, wie verwickelt und ambivalent *Die Wiederholung* ist – ein schnurriges Buch, meint Kierkegaard: was Constantius entdeckt, versteckt er wieder. Versuchen wir mittels Leitfragen, auch wenn diese sich manchmal überschneiden, diesen wichtigen Begriff besser darzustellen.

Wiederholung Wovon? Wenn von Wiederholung die Rede ist, stellt man sich vor, dass ein Geschehnis wieder stattfindet, z.B. die Wiederholung einer Prüfung oder einer Sendung. Kierkegaards Wiederholung hat aber nichts mit Vorgängen oder Dingen zu tun. Sie ist eine Wiederholung vom ersten Dasein, nicht von Dingen, von irdischen Gütern oder von (historischen) Umständen⁹¹⁷. Die Wiederholung ist eine Wiederholung des Geistes in der

⁹¹² Ich gebe den ganzen Bibelvers wieder: „Darum kennen wir von nun an niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr / Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“. 2. Korinther, V, 16-17.

⁹¹³ So interpretiert Rochol diese Stimmungen: „a) weil die ‚negative Stimmung‘ immer wiederkehrt und so auch die ‚leidenschaftliche Entscheidung für den Glauben stets wiederholt werden muss; b) und mit a) zusammenhängend, aus den im Folgd. genannte Gründen, z.B. weil [...] ‚die Ewigkeit‘ ‚die wahre Wiederholung‘ ist“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, Kommentar und Übersetzung von Hans Rochol, Meiner, Hamburg, 1984, S. 191.

⁹¹⁴ Die Übersetzungen (Rochol, Ritter, R. Løgstrup) sind ein bisschen doppeldeutig in dieser Hinsicht. Man weiss nicht genau, ob Kierkegaard beide Stimmungen meint oder nur die letzte. Wenn nur die letzte gemeint ist, könnte man sagen, dass die erste Stimmung das, was Kierkegaard die wahre Wiederholung nennt, ermöglicht: „Die Ewigkeit ist die wahre Wiederholung“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 627 Fussnote 1.

⁹¹⁵ „Die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet; die Wiederholung ist die Lösung in jeder ethischen Anschauung; die Wiederholung ist die *conditio sine qua non* für jedes dogmatische Problem“. Kierkegaard, *Begriff Angst*, in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976, S. 458, Fussnote.

⁹¹⁶ Eigentlich humoristisch, noch nicht christlich (so ist die Reihe der Stadien: das ästhetische, ironische, ethische, humoristische und religiöse). Cf. Rochols Kommentar zu *Begriff Angst*, S. 192. Liselotte Richter behauptet, dass Constantin Constantius im ethischen Stadium ist, wie aus dem Namen zu deuten ist (doch deutet sie seinen Theaterbesuch in Berlin als Zeichen vom ästhetischen Stadium, in dem keine Wiederholung möglich ist). Cf. Richters Schlusskommentar auf seine Übersetzung von *Die Wiederholung*, Rowohlt, Hamburg, 1966, S. 119, 121.

⁹¹⁷ Darum misslingt in *die Wiederholung* die Wiederholung der Berlin-Reise: „Das einzige, was sich wiederholte, war die Unmöglichkeit einer Wiederholung“. Sören Kierkegaard, „*Die Wiederholung*“ in: *Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976, S. 378. Constantin Constantius ist ein

Zeitlichkeit, nicht so vollkommen wie sie in der Ewigkeit sein könnte („die wahre Wiederholung“)⁹¹⁸. Das Leben beginnt dann wieder von vorne, doch in einer neuen Potenz (die Wiederholung der Individualität in zweiter Potenz, als zweite Potenz des Bewusstseins)⁹¹⁹. Man bricht mit der vorherigen Kontinuität seines Lebens durch eine Transzendenz („Siehe, alles ist neu“). Die Wiederholung ist meine Wiederholung aber nach neuen Vorsätzen⁹²⁰. Diese Bewegung ist aber sehr schwierig und, wie gesagt, nur kraft des Absurden (in dieser negativen Stimmung) zu vollziehen: „Hier entsteht wieder die Frage nach der Wiederholung, wieweit es nämlich einer Individualität gelingen möge, nachdem sie die religiöse Besinnung begonnen hat, sich selbst bis aufs letzte Tüpfelchen heil wieder zu bekommen“⁹²¹. Vom Misslingen der Wiederholung gibt Kierkegaard das Mittelalter als

Ästhetiker, der die Wiederholung missversteht und die Suche nach der Wiederholung für unglücksschwanger hält. An die Wiederholung glaubt er nicht, obwohl er sie als Idee gut findet, leider zu transzendent und er ist unfähig, die religiöse Bewegung vorzunehmen. Cf. Idem, S. 396.

⁹¹⁸ Cf. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 431.

⁹¹⁹ Was wird mit zweiter (oder neuer) Potenz gemeint? Am Ende des Buches *Die Wiederholung* kapiert man, dass dasjenige, welches sich wiederholt, nicht der Tatbestand, nicht ein Ereignis ist: Das Individuum bekommt weder das damalige Berlin noch die Chance einer glücklichen Beziehung, sondern die Freiheit (auf das Selbst werden wir später eingehen). Und diese Freiheit wird bewusst wiedererlangt, sie ist anders als die erste. Glöckner beschreibt es so: „Prozess, in dem der Mensch eine innere Gleichheit mit sich selbst erreicht. Als Wiederholung ist damit jene Bewegung erfasst, in der der Mensch wird, was er ist, in der er seine vorausgesetzte Bestimmung, Mensch zu sein, erfüllt“. Dorothea Glöckner, „Die glückliche Liebe. Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken“, in: N. J. Cappelørn und H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies, Yearbook 1996*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1996, S. 250. Glöckner versteht die Wiederholung als eine Versöhnung mit sich selbst („versöhntes Verhältnis der Freiheit zur Freiheit“, S. 252). Das Ergebnis dieser Bewegung soll eine neue Innerlichkeit sein.

⁹²⁰ Pieper schildert die Wiederholung fast wie ein ethisches, tägliches Vorgehen: „Menschliches Leben besteht aus lauter Wiederholungen in dem Sinn, dass der existierende seine Selbstentwürfe in die Tat umsetzt. Er wiederholt sich in jedem Augenblick als er selbst und doch als ein anderer, indem er sich in die Zukunft projiziert und in der Vergegenwärtigung seiner Selbstprojektionen diese seine Vergangenheit in der Gegenwart wieder-holt. [...] Insofern muss das Individuum seinen Selbstentwurf immer wieder im Licht der abgelaufenen Zeit, wie sich in seiner Geschichte sedimentiert hat, daraufhin überprüfen, ob er in den zeitlichen Konkretionen gelungen ist, oder ob es sich in seinen Selbstvollzügen verfehlt hat“. Pieper, *op. cit.* S. 47. Eher als eine Wiedergeburt (über die transzendente Wiederholung, in der man sogar die Unschuld zurückbekommt. Cf. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, S. 133) wird die Wiederholung ethisch als eine Verdoppelung verstanden, was A. Piepers und K.E. Løgstrups Ansichten annähert: „Zum Selbst-sein gehört also eine Verdoppelung: ‚Das Verhältnis verhält sich zu sich selbst‘. Die Forderung zwingt mich, mich zu mir selbst zu verhalten. Die Forderung stellt mich nämlich in die Entscheidung, in welcher ich mich zu mir selbst verhalte, insofern als ich mich zu meiner eigenen Möglichkeit, gehorsam oder ungehorsam zu sein, verhalte. Gerade im Hinblick auf diese Verdoppelung nennt Kierkegaard die Entscheidung die innerliche Handlung [...]. Kurz gesagt, in der Selbstwahrnehmung verhalte ich mich zu mir selbst als zu etwas *Gegebenem* – gegeben in vorhandenen Zuständen, Erlebnissen usw. In der Verdoppelung von der Forderung hervorgerufen verhalte ich mich zu mir selbst in meiner *Möglichkeit*“. K.E. Løgstrup, *op. cit.* S. 26-27. Cf. auch Hermann Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, S. 40, Fussnote 8.

⁹²¹ Kierkegaard, „*Begriff Angst*“ in *Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976, S. 569

Beispiel: die Klosterbewegung tauschte die absolute Innerlichkeit für die Äusserlichkeit, um zu beweisen, dass die Innerlichkeit da war⁹²².

Wozu Wiederholung? Abgesehen von Riten wiederholt man Prozesse, wenn etwas gescheitert ist und durch eine Wiederholung seine Korrektur erwartet wird. Was berechtigt die kierkegaardsche Wiederholung? Die religiöse Kategorie Wiederholung, sagt Kierkegaard, sollte das Interesse der Metaphysik sein⁹²³, aber die Metaphysik will interesselos sein, obschon die Subjektivität ihr Interesse hat⁹²⁴. Die Wiederholung sollte die Lösung jedes ethischen Problems („Lösung in der ethischen Anschauung“) bedeuten, denn in Abwesenheit einer höheren Instanz „wird die Ethik [ansonsten] eine bindende Macht“⁹²⁵. Die Wiederholung sollte schliesslich die unabdingbare Bedingung für jedes dogmatische Problem sein, „denn im Glauben beginnt die Wiederholung“⁹²⁶ und ohne Glaube kein Dogma⁹²⁷. Freilich begrenzt sich der Erfolg der Wiederholung nicht auf die Überwindung metaphysischer, ethischer und dogmatischer Schwierigkeiten; obendrein sollte die Wiederholung glücklich machen⁹²⁸, im Gegensatz zur Erinnerung, deren Richtung rückwärts ist und, wenn sie nicht traurig ist, nur als Trost fungiert⁹²⁹. In der Wiederholung gehört das Individuum der Idee, sie wird sein Massstab⁹³⁰. Dank der Wiederholung darf das Individuum hoffen, denn es ist durch den ersten Anfang nicht definitiv verloren, es kann noch Versäumtes nachholen und sich bewusst nach

⁹²² Cf. Niels Thulstrups Kommentar zu *Begriff Angst*, S. 740.

⁹²³ In Kierkegaards Schrift *De omnibus dubitandum est* hat Inter-esse eine andere Bedeutung als in der Umgangssprache. Es bedeutet Zwischensein (Aktualität des Bewusstseins zwischen Idealität und Realität, darum auch Aushalten im Widerspruch), eine Übersetzung aus dem Latein. Später wird noch Wiederholung als Inter-esse verstanden, z.B. zwischen Erinnerung und Hoffnung. Cf. Louis Reimer, „Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard“, in: Theunissen und Greve (Hg.), *op. cit.*, S. 307.

⁹²⁴ „Alles Wissen daher, welches uninteressiert ist (das mathematische; das ästhetische; das metaphysische), ist lediglich die Voraussetzung des Zweifels. Sobald das Interesse aufgehoben wird, ist der Zweifel nicht überwunden, sondern neutralisiert, und jedes solches Wissen ist nur ein Rückgang [...], jedes systematische Erkennen ist uninteressiert“. Søren Kierkegaard, *Philosophische Brocken / Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung*. (Übersetzung von E. Hirsch) Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, S. 154-5.

⁹²⁵ Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 459, Fussnote.

⁹²⁶ Ibidem.

⁹²⁷ Rochol nach in seinem Kommentar zu *Begriff Angst*: „weil wir das Ewige nur in der Wiederholung erfassen können“. S. 192.

⁹²⁸ Cf. *Die Wiederholung* in Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode und anderes*, DTV, München, 1976, Einleitung, S. 330f.

⁹²⁹ Dass die Erinnerung (der Liebe) „glücklich“ genannt wird, sei bloss Ergebnis einer melancholischen Sicht bei Kierkegaard, vertritt D. Glöckner. Kierkegaard selbst sagt in anderen Stellen von *Die Wiederholung*, dass die Erinnerung unglücklich mache. Cf. Dorothea Glöckner, „Die glückliche Liebe, Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken“ in: N. J. Cappelørn und H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies, Yearbook 1996*, Walter der Gruyter, Berlin, New York, 1996, S. 242

⁹³⁰ „Wenn die Idee ruft, verlasse ich alles oder richtiger, ich habe nichts zu verlassen, ich lasse keinen im Stich, ich betrüge keinen, indem ich ihm treu bin, mein Geist betrübt sich nicht darüber, einen anderen betrüben zu müssen“. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 432.

seinem Interesse entwickeln („Entwicklung seines selbstbewussten freien Willens“)⁹³¹. Schliesslich, obwohl Erinnerung und Hoffen als traurig, feig oder bloss tröstlich von Kierkegaard kritisiert werden, stellt er die Wiederholung zwischen Erinnerung (aber vorwärts) und Hoffen⁹³². Diese Haltung wird von Nordentoft so zusammengefasst: „Dies also ist Kierkegaards Variante des Anamnesisgedankens. Das Verstehenspotential wird nicht durch retrospektive Meditation realisiert, sondern in einem vorwärts gewandten Engagement. Das Selbst ist Werden“⁹³³.

Wozu der Begriff Wiederholung? Obschon die Wiederholung nach Kierkegaard wichtige Auswirkungen auf die Metaphysik, die Ethik und die Dogmatik hat, geht es ihm nicht ausschliesslich darum, ein Phänomen zu erklären oder ein Problem zu lösen. Die Wiederholung als Interesse der Subjektivität zielt darauf, normative Klarheit zu gewinnen und nicht ein abstruses philosophisches Problem auszubauen⁹³⁴. Deshalb spricht Kierkegaard in diesem Zusammenhang von Aufgabe: „Die Aufgabe ist, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung realisieren kann“⁹³⁵. Die Durchführung dieser Aufgabe bedarf mehr als guten Willens; das Ausmass der Aufgabe verlangt Glauben, sie fordert, wie gesagt, eine Bewegung kraft des Absurden. Wird die Bewegung nicht durchgeführt, ist der Mensch verzweifelt oder er begrenzt sich darauf, die Veränderung seines Geistes als Wiederholungen zu betrachten und zu leiden, wie man es mit dem Wetter macht⁹³⁶. Wird andererseits die Bewegung nicht mit Ernst (Verantwortlichkeit der Freiheit) durchgeführt, ist das Ewige der Wiederholung verloren⁹³⁷, und anstatt mit der Wiederholung haben wir mit einer leeren Gewohnheit zu tun. Die mit Ernst durchgeführten Taten bewahren

⁹³¹ Anders gesagt ist das Problem, „ob man die Wiederholung, bei der das Böse wiederkehrt, aufhebt und diejenige Wiederholung setzt, bei der das Gute wiederkehrt“. Cf. Anhang: Aus den Tagebüchern und Notizen (Polemica zu Heibergs „Wiederholung“ im „Neujahrsgeschenk“) in Rochols Übersetzung von *Die Wiederholung*, Meiner, Hamburg, 2000. S. 105, 109.

⁹³² Dennoch findet Kierkegaard das Hoffen allein feig: „Zum Hoffen gehört Jugend, zum Erinnern gehört Jugend, aber es gehört Mut dazu, die Wiederholung zu wollen. Wer nur hoffen will, ist feig; wer nur erinnern will, ist wollüstig; aber wer die Wiederholung will, ist ein Mann, und je nachdrücklicher er sie sich klarzumachen verstanden hat, ein um so tieferer Mensch ist er“. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 330.

⁹³³ Zitiert von Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, S. 43.

⁹³⁴ Für ein ethisches Verständnis der Wiederholung (im Verhältnis zur Verlobung, Versprechen und Verantwortung) Cf. Louis Reimer, „Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard“ in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), *op. cit.*, S. 324.

⁹³⁵ *Begriff Angst*, S. 460, Fussnote.

⁹³⁶ Cf. Kierkegaard, Aus den Tagebüchern und Notizen (Polemica zu Heibergs „Wiederholung“ im „Neujahrsgeschenk“) in Rochols Übersetzung von *Die Wiederholung*, Meiner, Hamburg, 2000. S. 107.

⁹³⁷ Darum zitiert Vigilius Haufniensis Constantin Constantius: „Die Wiederholung ist der Ernst des Daseins“ und „die Ewigkeit ist die wahre Wiederholung“.

ihre Ursprünglichkeit, und können, meint Kierkegaard, nicht Gewohnheit werden⁹³⁸, auch wenn sie „alt“ sind, „denn überdrüssig wird man nur des Neuen. Des Alten wird man nie überdrüssig“⁹³⁹.

Gibt es Original und Wiederholung? Wenn man an Wiederholung denkt, denkt man an etwas, was erneut stattfindet, sie setzt aber einen ursprünglichen Zustand des Wiederholenden voraus. Im *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*⁹⁴⁰ spricht sich Kierkegaard über diesen Aspekt der Wiederholung näher aus. Dort wird die Wiederholung als Aufhebung des Widerspruchs zwischen Realität und Idealität dargestellt. Allein in der Realität gibt es keine Wiederholung, weil die Realität im Moment ist (ob alles verschieden ist oder dasselbe, macht nichts zur Sache). Ebenfalls gibt es in der Idealität allein keine Wiederholung, die Idee ist unveränderlich und für die Wiederholung ist eine Vergangenheit notwendig, etwas, welches vorher gewesen ist. Berühren sich Realität (momentan) und Idealität (unveränderlich), gibt es Wiederholung. Es gibt also kein Original, wovon die Wiederholung eine Kopie wäre, da die Wiederholung erst beim Widerspruch auftaucht und der Widerspruch mehr als die blosse Dichotomie ist: „Indem ich da im Moment z.B. etwas sehe, tritt die Idealität hinzu und will erklären, es sei eine Wiederholung. Hier ist der Widerspruch; denn das, was ist, ist zugleich auf eine andere Weise. Dass das Äussere ist, das sehe ich, aber im gleichen Augenblick setze ich es ins Verhältnis zu etwas, das auch ist, etwas welches das Selbe ist und das zugleich erklären will, dass das andere das Selbe sei. Hier ist eine Verdoppelung, hier ist die Frage nach einer Wiederholung“⁹⁴¹. Dieses Zitat zeigt überdies einige Ähnlichkeiten zwischen Wiederholung und Augenblick. Climacus in *Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est*, eine von Kierkegaard weder veröffentlichte noch vollendete Jugendschrift (1838-1843 entstanden), fragt sich, in welchem Medium Idealität und Realität zusammenstossen? Nicht in der Zeit, nicht in der Ewigkeit... im Bewusstsein, führt er auf⁹⁴². Damit ist klar, dass Kierkegaard hier sich an die Wiederholung mit

⁹³⁸ Cf. Kierkegaard, *Begriff Angst*, S. 623.

⁹³⁹ Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 330.

⁹⁴⁰ Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken / Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung*. (Übersetzung von E. Hirsch) Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, S. 155f. (*Johannes Climacus*, II Teil, Kap. I, §1).

⁹⁴¹ Idem, S. 156. Eine genaue Abgrenzung der Begriffe Verdoppelung, Reduplikation und Wiederholung befindet sich in Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Landham (Maryland) / Toronto / Oxford, 2001, S. 209, 210, 214.

⁹⁴² Wiederholung im Bewusstsein: „Die Frage ist nicht uninteressiert, so wie wenn man fragte, ob nicht das ganze Dasein eine Abbildung der Idee sei, und ob nicht insofern, in einem gewissen abgeblassten Sinne, das sinnliche Dasein eine Wiederholung sei. Die Frage geht hier näher um eine Wiederholung im Bewusstsein, mithin um Erinnerung“. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken / Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung*. S. 156. Erinnerung: Idealität, die gewesen ist, Realität, die gewesen ist... Doppelte Widerspruch: weder Idealität, noch Realität können gewesen sein.

erkenntnistheoretischen Interessen annähert (sein Interesse für ihre Implikationen im Leben waren zu Beginn nicht da). Nach einigen Zeilen bricht das Manuskript ab und man erahnt, dass Kierkegaard jetzt über den Augenblick hätte sprechen sollen...

Gibt es ein Beispiel für die Wiederholung? Wie können wir den Vorgang von der Wiederholung veranschaulichen? Kierkegaard zeigt zwar zwei Beispiele, die Wiederholung bleibt aber wenig ersichtlich. Das erste Vorbild ist Hiob, dessen Treue von Gott auf eine harte Probe gestellt wurde. Hiob gilt als Vorbild der Wiederholung, jedoch nicht weil er alles zweifach zurückbekam aufgrund seiner Geduld während der Prüfung, nachdem er alles verloren hatte – er hat wohl mehr Kinder bekommen, aber die Verstorbenen waren nicht zurückzuerlangen. Nein, Hiob gehört in diesen Zusammenhang, weil er recht hatte und auf sein Recht pochte, weil seine Leidenschaft gross war. Die anderen meinten, dass er an etwas schuldig sei, Hiob aber glaubte an den Herrn und wusste, dass er auf seiner Seite war; auch wenn „das ganze Dasein ihn widerlegt“⁹⁴³, wird er glauben, dass Gott kein Tyrann ist, dass Gott immer recht hat und doch er selber auch (Freiheitsäusserung)⁹⁴⁴. Hiob behielt die Freiheit der Leidenschaft und erwartete, dass Gott alles erklärte⁹⁴⁵. Die Wiederholung trat trotz Unwahrscheinlichkeit ein, als die Wirklichkeit für ihn am härtesten war, als es keinen Grund zu hoffen gab. Dort bekam Hiob, angeblich wie der Junge der Wiederholung, sein Selbst (Freiheit) zurück⁹⁴⁶. Was heisst das Selbst zurückzubekommen? Das erklärt Kierkegaard eben nicht, klar ist nur, dass damit „die äusserliche Wirklichkeit“ nicht gemeint ist; bei der gilt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt“. Hiob beharrt auf seinem Selbst und erlangt es dadurch zurück. Hiob sagt dem Gott nicht ab, er erkennt keine Schuld an und am Ende bekommt er Recht, nicht vor Gott – vor Gott hat keiner Recht – sondern vor den Anderen und für sich selbst.

Der Junge der Wiederholung (seine Liebe) wäre das zweite Beispiel. Hiob inspirierte ihn. Aber die Erfahrung des Jungen (die Hauptfigur der Wiederholung) muss vielleicht von der Theorie über die Wiederholung getrennt werden, weil die Geschichte des Jungen sich mit dem Leben Kierkegaards verflucht. Ja, bei Kierkegaard sind Leben und Theorie verflochten und das ist an sich kein Manko (es sollte so sein und es ist so), aber dieser Sachverhalt macht es schwierig festzustellen, wie nahe am Vorbild oder Archetypen der Junge von der Wiederholung ist. Eine genauere Definition der Wiederholung kann in Anbetracht der

⁹⁴³ Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 418.

⁹⁴⁴ „Bekam Hiob denn unrecht? Ja! Für ewig; denn höher kann er nicht kommen als bis zu dem Gerichtshof, der ihn gerichtet hat. Bekam Hiob recht? Ja! Für ewig, dadurch, dass er *vor Gott* unrecht bekam“. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 423.

⁹⁴⁵ Über die Art von Erklärung cf. *Die Wiederholung*, S. 437.

⁹⁴⁶ Cf. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 430.

Vielseitigkeit des Begriffes nicht erhofft werden, man zielt aber auf eine Einheit der verschiedenen Sinne, auf ein Verständnis ihrer Wesensmerkmale. Mit dem Jungen der Wiederholung hat es eine besondere Bewandnis: Einerseits erschwert er das Begreifen der Wiederholung. Andererseits ist es fraglich, ob er die Wiederholung zustande gebracht hat. Ist die Erfahrung des Jungen der Massstab? Fast? Irrt er sich, in dem er denkt, dass er es wiederholt? War es eine falsche Wiederholung? Im welchem Stadium ist er? Sind die Beobachtungen von Constantin Constantius (dem Erzähler) gültig, oder spricht durch ihn jemand, der das Ganze nicht begreift, wie Kierkegaard es andeutet, mit dem gescheiterten Versuch von Wiederholung in Berlin und dem Adjektiv „ästhetisch“, das an ihm haften bleibt?⁹⁴⁷ Die Zweideutigkeit ist Teil der indirekten Mitteilung (über sie wurde ausführlich im Kapitel 1. gesprochen), und es muss akzeptiert werden. Problematisch ist, dass Kierkegaard das tragische Ende der Hauptfigur (des Jungen) im letzten Moment ändert⁹⁴⁸, als er, von Berlin zurückgekommen, von der neuen Verlobung Regines erfuh. Nicht dass jemand seine Theorie nicht durch die Erfahrung wechseln dürfte, aber das von ihm Erwartete ist nicht eingetroffen (Regine grüsste Kierkegaard irgendwann und er hegte Hoffnungen auf ein Wiederzusammensein⁹⁴⁹; der Gruss veranlasste seine zweite Reise nach Berlin⁹⁵⁰), und die Wiederholung wird von der Wiedererlangung der Prinzessin durch den Ritter des Glaubens⁹⁵¹

⁹⁴⁷ „Die Wiederholung ist im Grunde der Ausdruck für die Immanenz, sodass man zu Ende verzweifelt und sich selbst hat, sodass man zu Ende zweifelt und die Wahrheit hat. Constantin Constantius, der ästhetisch intrigante Kopf, der sonst an nichts verzweifelt, verzweifelt an der Wiederholung, und der junge Mann veranschaulicht, dass wenn sie eintreten soll, es eine neue Unmittelbarkeit sein müsse, so dass sie selbst eine Bewegung *kraft des Absurden*, die teleologische Suspension *eine Prüfung* ist“. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachricht*, DTV, München, 1976, in *Unwissenschaftliche Nachschrift*, Beilage: „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“, S. 414f.

⁹⁴⁸ Welches war der ursprünglichere Schluss? Richter spricht von Heirat (Richters Schlusskommentar auf *Die Wiederholung*, S. 120, doch auch 124), Garff (S. 292) und andere von Selbstmord. Gewiss wollte der Junge als Ehemann (nach dem Gewitter) etwas taugen, dies war aber nicht im Sinne seines Schöpfers.

⁹⁴⁹ So interpretiert Garff das tragikomische Missverständnis: „Eine indirekte Mitteilung ist zweideutig und daher ein Vorhaben voller Risiko. [...] Und es ging schief, als Regine zum drittenmal in der Kirche nickte und Kierkegaard freundlich zurücknickte. Damit wollte er Zeigen, dass sie seiner Liebe gewiss sein konnte; statt dessen überzeugte er Regine davon, dass er ihr nun seinen Segen gegeben habe, sich mit Fritz Schlegel zu verloben“. Joakim Garff, *Sören Kierkegaard. Biographie*. Carl Hanser Verlag, München / Wien, 2004, S. 272.

⁹⁵⁰ Cf. die Anmerkungen von E. Hirsch zu Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung, Drei erbauliche Reden (1843)*, GTB Siebenstern, Gütersloh, 1980, S. 150, 152.

⁹⁵¹ So beschreibt Richter die Wiederholung: „Wenn man unter immer wiederholten Qualen frei geworden ist, kann es geschehen, dass man nun wie Abraham oder Hiob das im Glauben Geopferte auf eine höhere Weise wieder zurückerhält und es in verklärter Form wiedererlebt im Sinne einer ‚nach vorwärts gewendeten Erinnerung‘, nachdem man durch die Resignation hindurchgeläutert wurde“. Eine Seite später zitiert sie Kierkegaard: „Hätte ich Glauben gehabt, wäre ich bei Regine geblieben, das habe ich jetzt eingesehen [...] Mein Verhältnis zu ihr darf sich nicht poetisch verflüchtigen, es hat eine ganz andere Realität“. Richters Schlusskommentar auf *Die Wiederholung*, Rowohlt, Reinbek, 1966. S. 119f.

zur Wiedererlangung der Freiheit, die nicht unmissverständlich verloren gegangen war, und die indirekte Mitteilung an Regine, worauf Garff anspielt⁹⁵², bleibt indirekte Mitteilung nur im Gegensatz zum Dozieren, denn es ist klar, dass Regine nur Kierkegaards Muse, der Ansporn seines dichterischen Talentes war. Ehemals sollte der Text ausdrücken, dass das Verhältnis zu Regine wiederholbar sei⁹⁵³ (warum aber des Jungen geplanten Tod?), nachher, dass ein Stein ihm vom Herzen gefallen sei, und dass der junge Dichter wieder frei werde⁹⁵⁴. Was eigentliche Wiederholung ist, ob sie machbar ist und ob der junge Dichter sie durchgeführt hat, sind auch weiterhin gültige Fragen nach der Lektüre von *Die Wiederholung*. Unter den Kommentatoren scheint es auch, dass die Meinungen geteilt sind zwischen einem praktischen (Selbstwiederholung) und einem religiösen Verständnis (redintegratio in statum pristinum)⁹⁵⁵. Jedenfalls ist Kierkegaards Absicht erfüllt. Nicht Kenntnisse inokulieren, sondern, wie bei aller indirekten Mitteilung, zum Handeln bewegen, motivieren, ist das Ziel.

Gibt es nur eine Wiederholung oder mehrere? Diese Frage scheint auf einem Missverständnis zu gründen, denn sie vergleicht Wiederholung mit Vervielfältigung (oder ewiger Wiederkehr). Doch kommt es darauf an, was man Wiederholung nennt⁹⁵⁶. Kierkegaard spricht von einer „wahren Wiederholung“, also gibt es auch eine unwahre (uneigentliche oder unvollständige). Manche verstehen die Wiederholung als ein fast tägliches Geschehnis, wie vorher gesagt. In den Tagebüchern spricht Kierkegaard von einer Geschichte der

⁹⁵² Cf. Garff, op. cit., S. 293.

⁹⁵³ Cf. Louis Reimer, „Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard“ in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), op. cit., S. 303.

⁹⁵⁴ Darum ist der Text *Die Wiederholung*, so problematisch. Ist der Dichter das Vorbild der Wiederholung oder ein „Vorbild“ der Scheinwiederholung? Reimer meint das zweite: „Der Gedankengang in der *Wiederholung* wird ‚versteckt‘, indem der Dichter die Wiederholung, die Hiob erfährt, sobald seine eigene *Wiederholung* eingetreten ist, im Wiederkehren seiner äusseren Freiheiten, in rein äusserlicher, ästhetischer Unmittelbarkeit versteht. Dagegen geht es eigentlich darum, ‚die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung realisieren kann. Hier verzweifelt der endliche Geist‘. Die Wiederholung ‚in Kraft des Religiösen‘ gelingt dem Dichter nicht. Er empfängt sich zwar wieder, jedoch als Dichterexistenz, ‚das Religiöse geht zugrunde‘“. Reimer in: Theunissen und Greve (Hg.), op. cit., S. 313.

⁹⁵⁵ Am treffendsten wiedergegeben ist die intrinsische Problematik dieser Schrift im sorgfältigen Artikel *Wiederholung* von M. Theunissen und H. Hühn in Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, Schwabe, Basel, 2005.

⁹⁵⁶ Dorothea Glöckner informiert uns über die zwei Grundbedeutungen des Wortes Wiederholung bei Kierkegaard: 1) Das Sich-Ereignen eines Geschehens und es wird verwendet v.a. „im Zusammenhang mit Objekten, die etwas Zu-Hörendes oder etwas Zu-Verstehendes bezeichnen“. 2) Etwas verlorenes Zurückerobern durch den bewussten Einsatz des Menschen. Dorothea Glöckner, „Die glückliche Liebe. Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken“ in: N. J. Cappelørn und H. Deuser (Hg.), *Kierkegaard Studies, Yearbook 1996*, Walter der Gruyter, Berlin, New York, 1996, S. 242.

Wiederholung als Geschichte der Freiheit⁹⁵⁷. Hier geben wir die Informationen darüber als Tabelle wieder:

Freiheit als Objekt der Wiederholung	Interesse	Furcht	Manko	Bemerkung
a. Freiheit als Lust zu bestimmen	Die Wiederholung zu vermeiden.	Die Wiederholung würde die Freiheit gefangen halten	Die Freiheit verzweifelt in der Lust	
b. Freiheit als Klugheit zu bestimmen.	Sie will der Wiederholung eine neuen Seite abgewinnen / zu etwas anderem machen	Nicht etwas Neues zu bekommen. Keine Möglichkeit, die Wiederholung zu betören	Die Klugheit verzweifelt. Die Freiheit ist nur endlich bestimmt zu ihrem Gegenstand.	Ästhetisch-zweideutig bestimmt.
c. Freiheit in Verhältnis zu sich selbst	Die Wiederholung zu Stande bringen	Anstatt Wiederholung nur Abwechslung zu bekommen. Im Ergebnis stecken bleiben (sich selbst nicht zurücknehmen)	Frage: Ist die Wiederholung möglich? Möglichkeit: Wollen zu verstehen wie im Stoizismus: er macht sich am Ende zunichte, um die Wiederholung aufrechtzuerhalten	Wahre Bewegung: Die religiöse Bewegung und nicht die Resignation.

Die Geschichte der Freiheit ist also nicht die der Freiheit in der Geschichte, sondern im Individuum, wie die Freiheit in ihm fortschreitet⁹⁵⁸. Am Anfang ist die Freiheit als Lust bestimmt, fürchtet die Wiederholung, doch verzweifelt sie an ihr und ihre Verzweiflung bringt sie zur nächsten Stufe. In dieser zweiten Stufe hat die Freiheit nur ein „endliches Verhältnis zu ihrem Gegenstand“, sie will von der Wiederholung etwas holen, eine neue Seite, doch verzweifelt die Freiheit als Klugheit auch an der Wiederholung und das ist auch ihr Ende. In der höchsten Stufe ist die Freiheit als Wiederholung bereits eine Möglichkeit, folglich keine Wirklichkeit, also kann die Freiheit als Wiederholung in die Brüche gehen; das ist zu befürchten. Die Umwelt, zu der die Individualität sich verhält, sollte Schuld daran tragen, wenn es nicht klappt, meint Kierkegaard. In diesem Fall übernimmt die Abwechslung

⁹⁵⁷ Cf. Kierkegaard, „Aus den Tagebüchern und Notizen“ (Polemica zu Heibergs „Wiederholung“ im „Neujahrsgeschenk“) in Rochols Übersetzung von *Die Wiederholung*, Meiner, Hamburg, 2000. S. 119f.

⁹⁵⁸ Ob a, b und c bzw. ästhetisch, ethisch und religiös sind, ist strittig. Die Klugheit wird nicht vorteilhafter als die Lust dargestellt, aber es gibt schon ein Werturteil gegen das ästhetische Stadium. Ritter spricht doch von anderer Dreiteilung der Wiederholung, genauer gesagt „dreifacher Sinn der Wiederholung“. Das ästhetische (das Stranden der Metaphysik, die misslungene Wiederholung in Berlin), das ethische (die vergebliche Mühe des jungen Menschen) und das religiöse Verständnis (conditio sine qua non für jedes dogmatische Problem, die Wiederholung im Transzendenten). Cf. Richters Schlusskommentar auf *Die Wiederholung*, S. 125f. Im Glossar spricht sie von zwei Bedeutungen: einer allgemeinen und grundsätzlichen (z.B. im *Begriff Angst*) und einer anderen psychologischen (z.B. in *Die Wiederholung*).

das Kommando. Eine stoische Haltung (Resignation) ruiniert die religiöse Bewegung, welche der „wahre Ausdruck der Wiederholung“ ist.

Die Wiederholung ist ohne Gewähr, man kann ja scheitern, wenn man nicht genug Glauben hat. Das Problem ist, wie kann man die Wiederholung versuchen, ohne zu glauben? Die Wiederholung a) und b) würden die Wiederholung c) „foppen“, d.h. man könnte sich täuschen in dem, was man findet⁹⁵⁹. Wer c) erfolgreich durchführt, ist die Ausnahme. Kierkegaard, z.B. befindet sich seines Erachtens im Stoizismus⁹⁶⁰.

a) und b) befinden sich im ersten Teil von *Die Wiederholung*⁹⁶¹. Ob der junge Dichter auch in diesem Zustand ist? Der Untertitel der Wiederholung lautete: „Ein vergeblicher Versuch“⁹⁶². Es zeigt uns also, dass der junge Dichter scheitern musste. Doch, da Kierkegaard das Ende des „Experiments“ geändert hat, weiss man nicht, ob die beschriebene Wiederholung die richtige ist. Was man weiss, ist, dass das Dasein umschifft zu haben als Voraussetzung der Wiederholung gilt. D.h. das Individuum muss sein Leben überprüfen und nachholen, was es schon getan hatte, doch weder als Erinnerung noch als etwas Neues: „Wenn man sagt, das Leben sei eine Wiederholung, so sagt man: das Dasein, das gewesen ist, entsteht jetzt“⁹⁶³.

Was hat das mit Heidegger zu tun? Was hat Heidegger von Kierkegaard übernommen? Zunächst den Terminus „Wiederholung“. Komischerweise gilt für Heidegger *Begriff Angst* als einziges pseudonymes Werk Kierkegaards, welches von philosophischem Wert ist. Von der Wiederholung ist in *Begriff Angst* kaum die Rede. Beweist diese Tatsache etwa, dass Heideggers Wiederholung nichts Gemeinsames mit Kierkegaards Begriff hat? Auf keinen Fall. Philosophisch gesehen ist die Wiederholung keine Neuheit, aber ihr Gebrauch bei Heidegger ist von Kierkegaard geprägt, auch wenn er nur über Angst und Augenblick berichtet und auf eine Art, die schon diskutiert wurde.

⁹⁵⁹ Cf. Kierkegaard, „Aus den Tagebüchern und Notizen“ (Polemica zu Heibergs „Wiederholung“ im „Neujahrsgeschenk“) in Rochols Übersetzung von *Die Wiederholung*, Meiner, Hamburg, 2000. S. 121.

⁹⁶⁰ Ibidem.

⁹⁶¹ „Im ersten Teil fasst Constantin Constantius die Wiederholung als ‚Immanenz‘ auf, im zweiten als ‚Transzendenz‘“. Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Karl Alber, Freiburg / München, 1958, S. 132.

⁹⁶² Cf. Kommentar von Thulstrup zu „Die Wiederholung“ in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode und anderes*. DTV, München, 1976, S. 683.

⁹⁶³ Kierkegaard zitiert von Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, S. 132.

Die Wiederholung ist für Heidegger „das eigentliche *Gewesen-sein*“⁹⁶⁴; das uneigentliche ist die Vergessenheit. Was heisst das genau?

Heidegger versteht die Wiederholung als Wieder-Holung, Wieder-Holung des Selbst⁹⁶⁵. Warum ist diese Wiederholung notwendig? Das uneigentlich schuldige Dasein enthülle nach dem Ruf des Gewissens seine Verlorenheit in das Man⁹⁶⁶, „die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück“⁹⁶⁷ dank der Angst. Die Angst bringe das Dasein zurück „auf die Geworfenheit als *mögliche wiederholbare*“⁹⁶⁸. Und das ist alles, was die Angst erreiche: zur Stimmung eines möglichen Entschlusses zu bringen. Für den Augenblick der Entscheidung fehle nur der Sprung⁹⁶⁹.

Aber warum dieser Ausdruck „Wiederholung“ und was hat es mit der Zeit zu tun? Warum geht Heidegger davon aus, dass man etwas Verlorenes, eine Art status pristinus, zurückbekommen muss? Während Kierkegaard der Wiederholung die Erinnerung entgegensetzt, benutzt Heidegger als Gegenpart der Wiederholung die Vergessenheit. Die Vergessenheit hat für diesen nicht mit einem Sich-Nicht-Erinnern zu tun, denn „Behalten“ sei auch Teil dieses Phänomens. Heidegger kehrt den normalen Sachverhalt um: Das Vergessen öffne die Möglichkeit der Erinnerung⁹⁷⁰. Was gerät in Vergessenheit? Das Dasein. Das uneigentliche Sichentwerfen auf dem Besorgten („weltlichen Möglichkeiten“⁹⁷¹) werde durch das Vergessen ermöglicht. Das Vergessene sei dabei das Dasein selbst, es vergesse, es bleibe verschlossen vor seinem eigensten Gewesenen⁹⁷². So wird für Heidegger die Vergessenheit wichtig, um das Verfallen des Daseins zu verstehen, die Art, in der man zumeist und zunächst gewesen sei.

Das Zurück der Wiederholung besagt für Heidegger zurück zur Geworfenheit und Übernahme des Schuldigseins. Es ist auch ein Zurück zu den faktischen Möglichkeiten der Geworfenheit, welche verdeckt durch die Zweideutigkeit dem Man – immer in der uneigentlichen Gegenwart – unkenntlich bleiben würden⁹⁷³. Diese Möglichkeiten, zu welchen das entschlossene Dasein wie zu sich selbst kehre – Möglichkeiten, welche es sich überliefert –,

⁹⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 339.

⁹⁶⁵ Cf. Idem, S. 308.

⁹⁶⁶ Cf. Idem, S. 306.

⁹⁶⁷ Idem, S. 307.

⁹⁶⁸ Idem, S. 343.

⁹⁶⁹ „Eigentlich aber kann die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein“. Idem, S. 344.

⁹⁷⁰ „Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grunde des Vergessens, *und nicht umgekehrt*; denn im Modus der Vergessenheit ‚erschliesst‘ die Gewesenheit primär den Horizont, in den hinein das an die ‚Äusserlichkeit‘ des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann“. Idem, S. 339.

⁹⁷¹ Cf. Idem, S. 344.

⁹⁷² Cf. Idem, S. 339.

⁹⁷³ Cf. Idem, S. 383.

werden von Heidegger Erbe genannt, und es sei unser Gutes⁹⁷⁴. Das Vorlaufen zum Tode befreie das Dasein von jeglicher Zufälligkeit und das Dasein erreiche so sein Schicksal.

Durch den Rückgriff auf die Wiederholung kann Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins erklären⁹⁷⁵. Die Gewesenheit, die Befindlichkeit, welche auf diese primär gründet, und die Geworfenheit als „Schon-sein-in-der-Welt“ ermöglichen, dass das Problem der Angst wieder in diesem Thema auftaucht. Welches von diesen drei das wichtigste Element ist, welches die beiden anderen ermöglicht, wird nicht geklärt (dem Anschein nach ist die Geweseinheit grundlegend). Aber Geworfenheit und Gewesenheit verweisen auf die Geschichte. Heidegger erörtert durch die Gewesenheit die Geschichtlichkeit des Daseins, mit der Vergessenheit und der Wiederholung als Möglichkeiten. Vergessen heisst nicht, meint Heidegger, dass man die Herkunft der Möglichkeiten nicht kennt; Behalten und Erinnern sind, wie vorher gemerkt, auch ein Modus der Vergessenheit⁹⁷⁶. In der uneigentlichen Geschichtlichkeit interessiere sich das Dasein nur für sein Heute, vergesse das „Alte“ oder suche in ihm nur das Modernere; es weiche der Wahl aus. „In der Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die ‚Vergangenheit‘ aus der ‚Gegenwart‘“⁹⁷⁷ und dabei versteht das geschichtliche innerweltliche Seiende sie in weltgeschichtlichem Sinne, als „die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. [...] Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man“⁹⁷⁸. Die Geschichte für die eigentliche Geschichtlichkeit ist, sagt uns Heidegger, Wiederkehr des Möglichen, welches nur stattfindet,

⁹⁷⁴ Hier Heideggers Gedankengang: „Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes“. Idem, S. 384.

⁹⁷⁵ Doch sagt Heidegger seine Meinung deutlich: Die Geschichtlichkeit des Daseins fundiere nicht erst in der Wiederholung. Die Endlichkeit des Daseins sei der Grund für die Geschichtlichkeit des Daseins und die Endlichkeit der Zeitlichkeit fundiere ihrerseits in der Zukunft, von wo her alles eigentliche Geschehen der Existenz entspringe. Mit der Wiederholung werde aber die je eigene Geschichte offenbar. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386.

⁹⁷⁶ „Die Betrachtung der Geschichte, die in der Gegenwart aufwächst, sieht in ihr nur unwiederbringliche Betriebsamkeit: das, was los war. Die Betrachtung dessen, was los war, ist unerschöpflich. Sie verliert sich im Stoff. Weil diese Geschichte und Zeitlichkeit der Gegenwart gar nicht an die Vergangenheit herankommt, hat sie nur eine andere Gegenwart. Vergangenheit bleibt so lange einer Gegenwart verschlossen, als diese, das Dasein, nicht selbst geschichtlich ist“. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, S. 25. In *Sein und Zeit* wird Heidegger nicht von einer anderen Gegenwart sprechen, nicht Vergangenheit und Gewesenheit verwechseln und auch nicht von einem nicht geschichtlichen Dasein sprechen, sondern von einem negativen Modus der Geschichtlichkeit.

⁹⁷⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 391.

⁹⁷⁸ Ibidem. Heidegger spricht von Entwöhnung; Kierkegaard fürchtete die Wiederholung, die mit Gewohnheit verwechselt wird.

wenn das Dasein („in der entschlossenen Wiederholung“) offen bleibt. Wiederholung heisse Erschliessung des Dagewesenen⁹⁷⁹.

„Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins“. Was heisst das? Das Dasein übernimmt die eigene Geworfenheit, es überliefert sich den ererbten Möglichkeiten. Man kann sich in diesem Punkt fragen: Bleibt dem Dasein etwas anderes übrig? Die Geworfenheit kann nicht geändert werden, also müsste auch das Dasein in der Vergessenheit das Gleiche machen (Möglichkeiten übernehmen), oder etwa nicht? Keineswegs. Es geht Heidegger zufolge darum, offen zu sein, damit das Dasein die Möglichkeiten erwidert. Gerade das ist das Problem des Vergessens: Nach Heidegger vergisst das Dasein sein eigenstes Seinkönnen, verschliesst sich vor der Möglichkeit, man verlässt sich auf das, was der Tag bringt⁹⁸⁰. Zwischen diesem und die Möglichkeiten zu übernehmen, ist der Unterschied ostensibel. Die Wortwahl ist aber dadurch nicht geklärt. Anstatt Wiederholung könnte man von Übernahme sprechen. Doch ist der Name richtig, weil nach Heidegger etwas erneut geschehen soll⁹⁸¹: „In ihr [der vorlaufenden Entschlossenheit] wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht“⁹⁸². Das ist so, weil es nicht immer wieder gewählt wird, die Entschlossenheit setzt voraus, bei der Entscheidung zu bleiben, d.h. die Wiederholung „einer überkommenen Existenzmöglichkeit“. Das ist kein Beharren in allen Situationen, bloss bedeutet Entschlossenheit für Heidegger nicht einen punktuellen Akt, darum führt Heidegger auf: „Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst [...]. In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit“⁹⁸³. Also sei die Wiederholung kein Wiederbringen von Vergangenen (ein unechtes Wiederholen). Sie versuche auch nicht, Vergangenes zu überholen, darum gebe es auch keinen Fortschritt⁹⁸⁴.

Das, worum es geht, ist das Verstehen, und für Heidegger hat das Verständnis des Anfangs

⁹⁷⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 394.

⁹⁸⁰ Cf. idem, S. 345.

⁹⁸¹ „Eine Entscheidung kann mich sehr wohl für den Rest meines Lebens verpflichten. Was Heidegger jedoch hiermit sagen will, ist, dass die Verpflichtung darin besteht, dass die Entscheidung wiederholt wird – in neuen Entscheidungen in Situationen, die zeitlich, geschichtlich neu sind, wie sehr sie auch sonst den Situationen gleichen mögen, die einmal gewesen sind. Eines ist die Kontinuität, die gewonnen wird durch das Werden der Existenz in der Wiederholung, ein anderes das Erstarren der Existenz, das eintritt, wenn man sich auf das einmal Beschlossene festlegt und zu dem Zweck die Situation zu einer permanenten und festgelegten Grösse macht. Es dreht sich darum, dass jede Entscheidung als immer nur vorläufig erkannt wird, auch die Entscheidung, die für mein ganzes Leben verpflichtet, da die Verpflichtung eine Verpflichtung zur Wiederholung ist“. K.E. Løgstrup, op. cit. S. 72-3

⁹⁸² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 385.

⁹⁸³ Cf. Idem, S. 391.

⁹⁸⁴ So erklärt Andreas Luckner in *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“* diesen Punkt: Dem existenzialen Geschichtsverständnis nach kann es einen Fortschritt prinzipiell nicht geben, weil ja das Dasein als geschichtliches nicht fortschreitet, sondern sich überliefert“. S. 164.

Vorrang, denn dem Anfang wohnen entscheidende Kräfte inne. Wir nähern uns hier einer anderen Bedeutung der Wiederholung. Von Wiederholung spricht Heidegger nicht nur in existenzialem, sondern auch in hermeneutischem Sinne⁹⁸⁵.

Ein hermeneutischer Begriff der Wiederholung ist in den Werken vor *Sein und Zeit* bereits zu finden⁹⁸⁶, eng verbunden mit dem Begriff Verstehen: „*Verstehen*, das heisst nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*“⁹⁸⁷. Dieser Begriff der Wiederholung hängt zweifellos mit dem existenzialen, ekstatischen Begriff zusammen, aber es ist ratsam, ihn nicht zu verwechseln. Im existenzialen Sinn meint Heidegger, dass die Wiederholung möglich ist, auch wenn dem Dasein die Geschichte unbekannt ist⁹⁸⁸. Im hermeneutischen Sinne ist die Interpretation dieser Geschichte das Wiederholbare⁹⁸⁹. In diesem letzten Fall ist „Interpretation“ nicht abzugrenzen vom „Leben“, denn eine richtige, redliche Interpretation bedarf der Klarheit über die eigene hermeneutische Situation⁹⁹⁰ oder bedarf dessen, welches Kierkegaard Selbstdurchsichtigkeit nannte. In diesem Geist spricht Heidegger von Wiederholung der Tradition, d.h. Aufnahme der Tradition ohne Übernahme der Vorurteile: „Die *echte Wiederholung* einer traditionellen Frage lässt ihren äusserlichen Traditionscharakter gerade verschwinden und geht vor die Vorurteile zurück“⁹⁹¹, was nicht heisst, dass man von Null beginnen kann. Auf keinen Fall beabsichtigt Heidegger alle Vorurteile zu beseitigen – das sei ohnehin nicht möglich; das Dasein versteht sich von seiner Vergangenheit aus. Was Heidegger verfolgt, ist einen „echten Anschluss an die Tradition [zu] gewinnen“. (Der unechte Anschluss wäre eine blosser Vergegenwärtigung.) Der spätere Heidegger wird darum von einem anderen Anfang sprechen: „Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muss er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit und damit seines unumgehbaren Vorgreifens gesetzt werden.

⁹⁸⁵ Das sieht auch Hans-Helmut Gander, „Existenzialontologie und Geschichtlichkeit“ in: Th. Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 239: „Sie [die Wiederholung] bezeichnet ‚den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert‘ und qua endlicher Freiheit sich von der Verfallenheit an das Man löst und in der vorlaufenden Entschlossenheit sein eigentliches Selbstsein, d.h. die ‚Treue der Existenz zum eigenen Selbst‘ konstituiert“.

⁹⁸⁶ Cf. Petkovšek, op. cit., S. 180.

⁹⁸⁷ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, Stuttgart, 2003, S. 11.

⁹⁸⁸ „Dass die Entschlossenheit ausdrücklich um die Herkunft der Möglichkeiten weiss, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig“. *Sein und Zeit*, S. 385. Cf. Hans-Helmut Gander, „Existenzialontologie und Geschichtlichkeit“ in: Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, S. 235. Anscheinend ist für die Beziehung zu den Dingen doch ein Wissen vonnöten.

⁹⁸⁹ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Einführung in die phänomenologische Forschung)*. Klostermann, Frankfurt a.M., 1985, S. 88; Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 184, 187-8.

⁹⁹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 232.

⁹⁹¹ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 187.

Diese Auseinandersetzung ist dann ursprüngliche, wenn sie selbst anfänglich ist, dies aber notwendig als *anderer* Anfang. *Nur das Einmalige ist wieder-holbar*⁹⁹².

Als Zusammenfassung geben wir die Hauptzüge der Wiederholung für Heidegger wieder:

a) Die Wiederholung ist das eigentliche Gewesensein.

b) Die Möglichkeit der Wiederholung liegt im Zukünftigsein des Daseins⁹⁹³, d.h. ohne Zukünftigsein oder Vorlaufen gibt es keine Wiederholung, weil nur in diesem Zukünftigsein des Daseins die Eigentlichkeit möglich ist.

c) Zur Wiederholung kommt man dank der Angst, welche das Dasein auf seine Geworfenheit bringt. In dieser findet das Dasein wieder die Möglichkeiten (das Erbe), welche sein Schicksal ausmachen können. Die Rede von Schicksal heisst nicht eine Einengung der Freiheit; die Möglichkeiten sind ererbt aber auch gewählt. („Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar“⁹⁹⁴.)

d) Als zukünftig kann das Dasein die Geschichte verstehen, weil das Dasein selbst geschichtlich ist (die Geschichtlichkeit ist ein Existenzial)⁹⁹⁵. Es hat die Möglichkeit, die Tradition durch einen echten Anschluss aufzunehmen, was ihm ermöglichen soll, sich selber zu verstehen. Wiederholung heisst dann Erschliessung des Dagewesenen.

e) Die Wiederholung stellt sich dem Vergessen (somit Erinnern, Behalten) gegenüber, welche die Möglichkeit des Verfallens mitgründet. In diesem Fall spricht Heidegger entweder von einem falschen Verständnis der Geschichte als Historie (im Fund und Kund, Vorhandensein und „Erlebnisfolge“ der Subjekte zu bleiben) oder vom totalen Desinteresse für sie, dem Aufhalten im Heute. Geschichte hat für Heidegger wenig mit Vergangenen zu tun (Weltgeschichte), vielmehr mit dem eigentliche Geschehen der Existenz, mit der eigenen Geschichte.

Was lässt sich nun hinsichtlich des Verhältnisses zu Kierkegaard sagen? Offensichtlich ist der Terminus Wiederholung von Kierkegaard geerbt – wenigstens die Wortwahl. Seine Konnotation aber, meinen einige Interpreten von Heidegger, könnte mehr mit Nietzsche als mit Kierkegaard selbst zu tun haben⁹⁹⁶. Rentsch, obschon er den Einfluss von Heidegger auf

⁹⁹² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 55.

⁹⁹³ „Die Entschlossenheit zeitigt sich als das wiederholende Auf-sich-zurückkommen aus einer ergriffenen Möglichkeit, in die das Dasein auf-sich-zukommend *vorgelaufen ist*. In der ekstatischen Einheit des *wiederholenden Vorlaufens*, d.h. in dieser Gewesenheit und Zukunft liegt eine spezifische Gegenwart“. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 407.

⁹⁹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386

⁹⁹⁵ „Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein“. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. S. 26.

⁹⁹⁶ „Da der Begriff der Wiederholung in Heideggers Geschichtlichkeitstheorie ganz im Zeichen der Macht des Schicksals steht, kommt er hier in grösste Nähe zum Zeitbegriff Nietzsches“. C. Iber, „Sein

Kierkegaard nicht verneint, v.a. bezüglich Augenblick und Wiederholung, sagt: „Wir versagen uns, auf die komplexen Beziehungen von *Sein und Zeit* zu Kierkegaard einzugehen; der Hintergrund christlichen Denkens lässt sich in den ‚formalisierten‘ Analysen Heideggers jedenfalls durchgängig nachweisen“⁹⁹⁷. Wenn Rentsch recht hat, sind die auffälligen Konvergenzpunkte zwischen den Arbeiten von Heidegger und Kierkegaard auf ihre gemeinsame theologische Herkunft zurückzuführen. Das ist eine mögliche Lektüre, aber alles so zu lesen wäre eine zu stark vereinfachte Darstellung. Jedenfalls wird hier nicht behauptet, dass Kierkegaard der einzige Einfluss auf Heidegger wäre, der in Frage käme, wenn es sich um die Wiederholung dreht. Wir können uns aber unmöglich um den Einfluss von Nietzsche auf Heidegger kümmern.

Wiederholung und Erinnerung sind in den Philosophien von Heidegger und Kierkegaard verflochten. Diese hat dennoch eine unterschiedliche Stellung für beide Denker⁹⁹⁸. Die Erinnerung, welche in der platonischen Philosophie eine wichtige Funktion innehatte (nach Kierkegaards Interpretation der Antike ist die Erinnerung das hervorstechende Merkmal ihrer Philosophie) wird hier als die „negative“ Seite einer Bewegung bewertet. Ebenfalls die Hoffnung. Heidegger kümmert sich um die Erinnerung nur in Bezug auf die Geschichte, denn Geschichte sei nicht bloss dasjenige, woran man sich erinnern muss. Eine solche Konzeption der Geschichte sei kurzsichtig, denn sie beachte nicht die besondere Rolle des Daseins, nicht die Geschichtlichkeit. So würden Erinnern und Vergessen einerlei, sie würden auf dasselbe Niveau kommen, sie seien uneigentlich. Sich erinnern sei bloss eine andere Form, dasselbe zu verdecken, den Anfang zu verhüllen. In diesem Sinne beschäftigt sich Heidegger eher mit dem Verhältnis der Erinnerung zur Geschichte als zum Dasein – auch wenn es seine Geschichte ist –, weil Heidegger sich hier auf die Tradition und nicht unbedingt auf eine (gnostische) Vorgeschichte des Daseins bezieht⁹⁹⁹.

und Zeit oder Zeitlichkeit und Dasein. Probleme von Heideggers Zeitphilosophie“ in: C. Iber und R. Pocai (Hg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, S. 134. Cf. Jeffrey L. Powell, „Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers“, in: A. Denker, M. Heinz (Hg.) *Heidegger-Jahrbuch 2. Heidegger und Nietzsche*, Karl Alber, Freiburg / München, 2005, S. 117-131.

⁹⁹⁷ Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, S. 253. Rentsch nach ist die zeitliche Interpretation des christlichen Lebens für Kierkegaard:

<i>Vergangenheit</i>	<i>Gegenwart</i>	<i>Zukunft</i>
Erlösung, Vergebung	Augenblick der Umkehr, Busse	Glaube

Das ist unstritten. Kierkegaard selbst äussert sich nicht darüber und die Ortbestimmung der Begriffe scheint mir willkürlich.

⁹⁹⁸ Cf. C. Iber, „Sein und Zeit oder Zeitlichkeit und Dasein“ in: C. Iber und R. Pocai (Hg.), Op. cit, S. 134.

⁹⁹⁹ Rentsch geht davon aus, dass es ausschliesslich um das Dasein geht, wenn die Wiederholung erwähnt wird: „Ich habe die Möglichkeit, mich als der, der ich bereits geworden bin, ohne dabei Wesentliches zu vergessen oder zu verdrängen, anzunehmen. Ich kann meine Vergangenheit bewusst akzeptieren“. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, S. 255.

Für Kierkegaard stehen die Sachen andersherum. Wiederholung und Erinnerung sind für ihn zwar gegensätzlich, aber nur gegensätzliche Bewegungen. Darum darf er die Wiederholung als eine Art Erinnerung (aber in einer anderen Richtung, vorwärts) charakterisieren; dies wäre für Heidegger undenkbar. Für den Deutschen ist die Erinnerung an sich ein falsches Verhältnis zum Gewesenen. Für Kierkegaard nicht. Die Erinnerung habe bloss kümmerliche Ergebnisse, diene nicht zu dem, was gebraucht werde, und darum werde die Wiederholung als deren „Aufhebung“ begriffen. Die Erinnerung lässt sich in Kierkegaard nicht deuten als Verfehlung oder Verfallen, bloss als unmittelbares, unzureichendes Mittel oder als erste dialektische Stufe, was ihre Wirkung erklärt: verzerrte ästhetische Bilder, nur wirksam als Trost, ein Extrem (das andere sei das Hoffen), nicht die goldene Mitte. Oder sie wird von ihm als ein der Wiederholung dienendes Vermögen verstanden. Also ist die Rolle der Erinnerung bei Heidegger und Kierkegaard unterschiedlich, auch wenn sie die Gegenrolle gegenüber der Wiederholung in der Philosophie der beiden Denker spielt: der Angstphase oder Schwächling (z.B. Constantius anfängliches Lob der Erinnerung) oder der Antiheld.

Die Schmährede gegen die Erinnerung ist keineswegs eine Huldigung des Neuen. Das Neue wird von Kierkegaard und Heidegger mit Verdacht angesehen. Dies ist offenkundig in Kierkegaards Kritik an das Publikum und am Anfang von *Die Wiederholung*: „Die Wiederholung ist ein geliebtes Ehefrau, dessen man nie überdrüssig wird; denn überdrüssig wird man nur des Neuen“¹⁰⁰⁰. Offenkundig ist es auch in Heideggers Kritik an der Neugier¹⁰⁰¹. Die Hoffnung, welche eine Änderung, etwas Neues impliziert, können weder Kierkegaard noch Heidegger gutheissen. Für Kierkegaard wird die Hoffnung schlecht „benötet“, wenn auch als ein Extrem (das andere sei die Erinnerung) erwägt, dessen Mitte die Wiederholung sei. Wer hoffe sei feige. Für Heidegger ist die Hoffnung gar kein Extrem. Sie, wie die Furcht und Angst, wie alle Stimmungen, gründe in der Gewesenheit des Daseins¹⁰⁰². Aber die Erwartung fundiere in der uneigentlichen Zukunft, auch das Gewärtige genannt¹⁰⁰³, sie gilt als ein dem Vorlaufen entgegengesetztes Phänomen.

¹⁰⁰⁰ Kierkegaard, *Die Wiederholung*, S. 330.

¹⁰⁰¹ Noch in *Beiträge zur Philosophie* (S. 55) sagt Heidegger: „Das Anfängliche ist nie das Neue, weil dieses nur das flüchtig nur Gestrige. Der Anfang ist auch nie das ‚Ewige‘, weil er gerade nicht heraus- und weg-gestellt wird aus der Geschichte“. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 346-7.

¹⁰⁰² So rechtfertigt Heidegger seine Auffassung, wonach alle Stimmungen in der Gewesenheit fassen, am Beispiel der Hoffnung: „Entscheidend für die Struktur des Phänomens ist aber nicht so sehr der ‚zukünftige‘ Charakter dessen, *worauf* sich die Hoffnung bezieht, als vielmehr der existenziale Sinn des *Hoffens selbst*. [...] Der Hoffende nimmt sich gleichsam mit in die Hoffnung hinein und bringt sich dem erhofften entgegen. Das aber setzt ein Sich-gewonnen-haben voraus. Dass die Hoffnung gegenüber der niederdrückenden Bangigkeit *erleichtert*, sagt nur, dass auch diese Befindlichkeit im Modus des Gewesen-seins auf die Last bezogen bleibt“. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 345.

¹⁰⁰³ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 337.

Klar ist auch für die beide, dass Wiederholung keine blosser Repetition ist. So sehen wir, dass Constantin Constantius' Bemühungen, die Wiederholung zu vollziehen, vergebens sind. Aber gegen dieses Verständnis der Wiederholung spricht nicht nur die Unmöglichkeit. Die Wiederholung, die eine Repetition wäre, wäre auch wertlos. Also sind die ästhetischen Wünsche Constantius' sowohl undurchführbar als auch unerspesslich. Die Wiederholung ist deshalb mehr als eine Fortsetzung ein Bruch mit dem vorherigen Leben, wie wir vorher sagten (keine blosser Abwechslung). Die Teilnahme der Transzendenz in der Wiederholung ist entscheidend und ermöglicht, dass alles neu wird (neu in einem anderen Sinne als ein Gegenstand der Neugier). Ebenso für Heidegger (das Neue aber ohne Transzendenz): „Wieder-holung meint hier nicht die dumme Oberflächlichkeit und Unmöglichkeit des blossen Vorkommens *desselben* zum zweiten und dritten Mal. Denn der Anfang kann nie als *dasselbe* gefasst werden, weil er vorgreifend ist und so je das durch ihn Angefangene anders übergreift und demgemäss die Wieder-holung seiner bestimmt“¹⁰⁰⁴. Heidegger behauptete ja nach platonischem oder sokratischem Spruch, dass die Philosophie *dasselbe* über *dasselbe* sei, im Unterschied zu den Sophisten, die sich nur für das Neue interessieren würden¹⁰⁰⁵. Damit will er darauf aufmerksam machen, dass die Philosophen sich im Grunde genommen nur eine Sache gefragt haben: Grund und Abgrund des Seyns. Auch wenn die Philosophie sich scheinbar Tausende von Fragen gestellt habe, würden sie nur „ganz wenige einfache Fragen“ ausmachen. Der Anfang der Philosophie (und er zitiert ein Fragment von Anaximander) habe sie derart geprägt, dass jeder neue Anfang der Philosophie nur eine Wiederholung des ersten sein könne. Also ist die Wiederholung keineswegs eine Repetition, sondern ein Zurückkehren zum Ursprung, wo die Kraft der Problematik – die sie nährt – aufbewahrt ist, deren Erschliessung durch einen neuen Anfang verborgene Möglichkeiten zum Vorschein bringt¹⁰⁰⁶. Gibt es bei Heidegger dann zwei Sinne des Begriffs Wiederholung, oder macht Heidegger bloss eine Übertragung gleichsam Makrokosmos-Mikrokosmos der Geschehnisse? Zu welchem Anfang muss sich das Dasein wenden, welche ist hier die ursprüngliche Frage? Man muss zugeben, dass es um zwei verschiedene Begriffe geht. Noch mehr: Wenn man den frühen Einfluss der Hermeneutik auf Heidegger bedenkt, muss man daraus schliessen, dass der existenziale Begriff ein abgeleiteter ist (in der Theorie fundiert erst der existenziale den hermeneutischen Begriff, in der Praxis geht aber dieser jenem zeitlich voran und entwickelte sich ohne dessen Zutun)¹⁰⁰⁷. Bei Kierkegaard finden wir nichts Ähnliches. Wiederholung hat anscheinend nichts mit Interpretation zu tun, ausser der Beschäftigung mit der eigenen

¹⁰⁰⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 55.

¹⁰⁰⁵ Cf. Martin Heidegger, „Europa und die deutsche Philosophie“ in: Hans-Helmut Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 33f.

¹⁰⁰⁶ Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 204.

Geschichtlichkeit. Genauer gesagt, ist der Begriff Wiederholung bei Kierkegaard polysemantisch, ungenau, wie es sich in der indirekten Mitteilung gehört, doch ist der Einzelne sein einziges Objekt (nicht eine Disziplin wie die Philosophie, die Historie oder die Zukunft der Welt). Dieser Unterschied rechtfertigt, dass man nicht die Wiederholung des Einzelnen in zweiter Potenz mit dem anderen Anfang des Denkens vergleichen darf. Doch sagt Kierkegaard, dass die Wiederholung das Interesse der Metaphysik sein sollte, und dass die Metaphysik in diesem Versuch scheitere. Dort könnte eine mögliche Wendung des Diskurses Kierkegaards Richtung „Geisteswissenschaften“ eventuell verfolgt werden. Aber meint Kierkegaard damit, dass die Metaphysik eine Wiederholung benötigt, dass der Metaphysiker als Mensch eine Wiederholung benötigt, oder dass die Wiederholung die Metaphysik auflöse (und mit ihr die Ethik und die Dogmatik zusammen)? Oder meint er damit bloss, dass die Wiederholung das wichtigste metaphysische Problem werden sollte? Ist das der Anfang der hermeneutischen Verwendung des Begriffs Wiederholung? Die Frage ist schwierig zu beantworten. Zunächst muss gesagt werden, dass das uninteressierte Denken für Kierkegaard Verzweiflung ist. Die Wiederholung als Interesse der Subjektivität zielt darauf, normative Klarheit zu gewinnen und nicht ein abstruses philosophisches Problem auszubauen, darum ist die Wiederholung eine Aufgabe. Heidegger spricht ja nicht von Subjektivität, aber auch er würde die philosophischen Versuche ohne Wiederholung – d.h. in diesem Kontext, ohne jegliche Berücksichtigung der Geschichte der Philosophie –, von vornherein als gescheitert, nicht genug ursprünglich erklären. Wenn also Heidegger von Kierkegaard den Begriff Wiederholung übernahm, dann nicht ohne ihn um eine andere Dimension – die geschichtliche – zu erweitern. Es geht sowohl bei Heidegger als auch bei Kierkegaard um mehr, als sich bewusst zu entwickeln. Der neue Anfang, die zweite Potenz ist eine Gelegenheit alles zu verstehen, eine neue Freiheit zu erringen. Das ist eine mögliche Brücke zum Ende der Philosophie und zur Aufgabe des Denkens. Keine Berührungspunkte gibt es allerdings beim Gottesproblem. Für Kierkegaard würde Gott die Metaphysik auflösen, den Glaubenden kümmern die Philosophen und ihre Dialektik nicht. Die Probleme zeigen sich als Pseudoprobleme, wenn sie nicht die Existenz des Einzelnen angehen.

¹⁰⁰⁷ Powell identifiziert 4 Typen von Wiederholung: „Heideggers Präsentation der Wiederholung ist praktisch nie eine einfache Wiederholung des Gleichen, sondern sie führt zugleich die Differenz ein. Dieses differenzierende Element der Wiederholung entfaltet sich in einer vierfachen Struktur: 1. die Wiederholung, die in der Wiederholung das ungesagt Gebliebene expliziert; 2. die Wiederholung der ontischen Ordnung in der Ausarbeitung der Ontologie; 3. die Wiederholung der Geschichte der Ontologie in der *Destruktion*; 4. die Wiederholung der griechischen *aporia* hinsichtlich der Seienden usw“. J. Powell, „die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers“ in: A. Denker, M. Heinz (Hg.), *op. cit.*, S. 122-3. Wir haben nur unterschieden zwischen der Wiederholung des Daseins (existentzial) und der Wiederholung der Tradition, aus einer anderen Sicht zwischen der echten und der unechten Wiederholung.

2.4. Das Ende der Philosophie, die Aufgabe des Denkens und Kierkegaard

Vergegenwärtigen wir uns dasjenige, welches in diesem Kapitel bisher vorgelegt worden ist, bevor wir fortfahren: Wir haben verschiedene Zitate von Heidegger über Kierkegaard gesammelt, um Heideggers Bild von Kierkegaard zu skizzieren. Die Informationsmenge ist beschränkt, denn Heidegger erwähnt Kierkegaard selten und man darf kaum sagen, dass Heidegger sich mit Kierkegaard befasste – mit Ausnahme einer Vorlesung (*Die Metaphysik des Deutschen Idealismus* im Jahre 1941), in welcher er *Sein und Zeit* gegen unterschiedliche Missdeutungen verteidigen wollte. Wir fragten auch, ob Kierkegaard in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, einer Schrift, die zwecks Vortrag im Kolloquium *Kierkegaard vivant* (1964) verfasst wurde, in irgendeinerweise thematisiert wird – obschon Heidegger in diesem Vortrag, der eine Würdigung Kierkegaards sein sollte, kein Wort über den Dänen verlor. Wir fragten also, ob Kierkegaard dort verborgen zugegen sein könnte, wie es einer der Kolloquiumsteilnehmer andeutete. Um auf diese aufgeworfene Frage zu antworten, mussten wir einen Umweg machen. Notwendig war zuerst festzustellen, in welchen Aspekten man von einem Beitrag von Kierkegaard an Heidegger sprechen könnte, d.h. welche Probleme, Lösungen oder Begriffe Heidegger übernommen haben könnte.

Auch wenn Heideggers Vortrag im Jahre 1964 entstand, haben wir uns auf *Sein und Zeit*, einen Text von 1927, konzentriert, in der Annahme, dass der Einfluss von Kierkegaard auf Heidegger, wenn es ihn gibt, damals, unmittelbar nach den Jahren seiner Lektüren von Kierkegaard (zusammen mit Bultmann), am grössten war¹⁰⁰⁸. Wichtige Begriffe von Heideggers Philosophie, die auch in Kierkegaards Werken auftauchen und zentral sind, wurden analysiert: Angst, Furcht, Augenblick, Wiederholung, usw. Es hat sich herausgestellt, dass manche Ideen und Begriffe Heideggers nah an jenen Kierkegaards sind, was eigentlich keine neue Erkenntnis darstellt. Heidegger selbst und einzelne Interpreten wehrten sich jedoch immer dagegen. Grob wäre zu behaupten, dass Heideggers Philosophie tief in Kierkegaards Schuld steht. Pro und Kontra der angeblichen Beeinflussung wurden bisher abgewogen und durch Vergleiche gerechtfertigt oder abgelehnt. Jetzt heisst es zu entscheiden, ob Kierkegaard, nach dem Dargestellten, in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* anwesend ist oder nicht. Anders ausgedrückt: Schrieb Heidegger den Vortrag rückblickend auf Kierkegaards Einfluss auf seine eigene Philosophie, also als Würdigung? Die Nähe des Heideggers von 1927 zu Kierkegaard wurde aufgezeigt, aber ob diese Wirkung nachhaltig war, d.h. in anderen Werken auch ausfindig zu machen ist, und ob diese Wirkung ihre

¹⁰⁰⁸ Cf. 2.2 dieser Arbeit.

Schwerpunkte änderte, d.h. ob der spätere Heidegger andere Themen, Begriffe oder Ideen von Kierkegaard übernahm, wurde nicht gezeigt. Diesen Einwand kann man machen. Es ist in der Tat ein Problem, jedoch kein Mangel dieser Arbeit. Angenommen wurde, wie gesagt, dass Kierkegaards Einfluss auf Heidegger 1927 grösser gewesen sein könnte als später. Die Mehrheit der wenigen Referenzen auf Kierkegaard in Heideggers Werken fand in der Periode 1921-1943 statt. Dies rechtfertigt z.T. die Begrenzung auf *Sein und Zeit*, das Hauptwerk des Autors, aber nicht den Sprung, mit Elementen vom Jahre 1927 Heideggers Vortrag von 1964 zu beurteilen. Hier kommt die nächste Annahme ins Spiel: Es gibt einen verborgenen Kierkegaard in Heideggers Vortrag. Ohne diese Vermutung hätten wir den langen Weg über die Analyse von *Sein und Zeit* nicht zurückgelegt; nichtsdestotrotz ist es eine problematische Annahme. Heidegger schrieb den Vortrag zum Gedenken an Kierkegaard 1964, der ersten Annahme zufolge also zu einem Zeitpunkt, zu dem Kierkegaards Ideen nicht mehr wirksam in seinem Denken waren (mehr als 30 Jahre nach *Sein und Zeit*). Doch, wie kann Kierkegaard im Vortrag verborgen sein, wenn Heidegger nicht über seine vergangene, sondern seine aktuellste Philosophie (oder ihren aktuellen Zustand) spricht? Wird hiermit nicht vorausgesetzt, dass Kierkegaard auch in seiner späteren Philosophie anwesend war? Dort ist aber weder von Angst noch Augenblick die Rede. Ist also diese Voraussetzung ein Irrtum? Heidegger sagt vom Vortrag (und dies dient als Rechtfertigung der Annahme): „Der folgende Text gehört in einen grösseren Zusammenhang. Es ist der seit 1930 immer wieder unternommene Versuch, die Fragestellung von *Sein und Zeit* anfänglicher zu gestalten. Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in *Sein und Zeit* einer immanenten Kritik zu unterwerfen“¹⁰⁰⁹. Heidegger versteht den Vortrag also als Fortsetzung seiner Philosophie, nicht losgelöst von *Sein und Zeit*. Er hat immer in Rückblick auf seine Arbeit eine Kontinuität gesehen.

Wir nehmen das Thema auf folgende Weise in Angriff: Es wird eine Zusammenfassung der wichtigsten Thesen des erwähnten Vortrags vorgelegt, danach wird der darin versteckte Kierkegaard gesucht. Damit betrachten wir dieses Kapitel als beendet.

¹⁰⁰⁹ Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1988, S. 61.

2.4.1. Das Ende der Philosophie nach Heidegger

Die Philosophie ist für Heidegger „im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen“. Heidegger benutzt hier das Verb „eingehen“ und damit möchte er darauf aufmerksam machen, dass das Ende der Philosophie kein schlechtes Ende ist. „Sie ist in die Geschichte eingegangen“ meint so viel wie „sie hat geschichtliche Bedeutung erlangt“. Also kein Verenden. Er sagt aber auch „ihr Ende“, also ein unverwechselbares, besonderes Ende, das gebührende Ende.

Der Ausgangspunkt von Heidegger ist die nicht unproblematische, doch traditionell akzeptierte Aussage: „Philosophie ist Metaphysik“ (die erste Philosophie gilt somit als „die Philosophie“). Die Metaphysik beschäftige sich mit dem Seienden als Seiendem – bisher hat Heidegger nichts Neues gesagt. Neu ist jedoch die Weise, wie Heidegger diese Tradition erörtert: Das metaphysische Denken – es gibt demnach nicht-metaphysische Denkart – habe das Sein als Grund verstanden, welcher das Seiende in die Anwesenheit bringt. Die Identifizierung von Grund und Sein begann Heidegger gemäss seit den Anfängen der Philosophie, denn die alten Griechen verstanden das Sein der Seienden bereits als ἀρχή (Prinzip). Der Grund erlaube ein Erkennen, Behandeln und Bearbeiten des mutierenden Seienden¹⁰¹⁰. Der Grund ermögliche das vorstellende Denken. Was Heidegger hier behauptet, ist, dass die Möglichkeiten des „vorstellenden Denkens“¹⁰¹¹ ausgeschöpft sind. Das Ende solle nicht als Aufhören missverstanden werden, vielmehr als Vollendung, als der Ort, wo sich die äussersten Möglichkeiten dieses Denkens versammeln. Diese Aussage identifiziert Heidegger keineswegs als einen an den positiven Fortschritt der Philosophie glaubenden; die Vollendung impliziert nicht zwangsläufig eine Vervollkommnung, denn schwerlich könne man von einer Verbesserung oder Verschlimmerung in der Philosophie sprechen, da uns der Massstab jeglicher Einschätzung fehlt. Zwischen Philosophien werde nicht gewählt wie zwischen Weltanschauungen: „Jede Epoche der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit“¹⁰¹².

Hingegen könne man wohl behaupten (und das ist der heideggersche Sinn von Vollendung),

¹⁰¹⁰ Beispiele: die christliche Metaphysik, Kant, Hegel, Marx und Nietzsche: „Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittlung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der wertsetzende Wille zur Macht“. Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in: *Zur Sache des Denkens*, S. 62.

¹⁰¹¹ Was heisst hier „vorstellendes Denken“? Es hat mit der Prozedur des metaphysischen Denkens zu tun: „Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens [...] beruht darin, dass es, ausgehend von Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt“. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in: *Zur Sache des Denkens*, S. 62

¹⁰¹² Ibidem.

dass die Metaphysik bereits an einem Ort angelangt ist, an dem sich „das Ganze ihrer Geschichte in seiner äussersten Möglichkeit“ versammelt, ohne ein Urteil über deren Perfektion zu fällen.

Auch wenn Heidegger keine Hierarchien in der Philosophie befürwortet, meint er, dass die platonische Philosophie massgebend sei, derart, dass die Metaphysik Platonismus sei und die Umkehrung deren auch Platonismus sei; Marx und Nietzsche werden – gegen ihre eigene Einschätzung – zu Platonikern, d.h. zu Metaphysikern. Diese Umkehrung sei aber bereits das Ende, man sei von einem Ende zum anderen gegangen und habe damit alle Möglichkeiten ausgeschöpft. „Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten“¹⁰¹³. Anders ausgedrückt: Da Ende nicht Aufhören heisst, bleibt die Philosophie in den Parametern des metaphysischen Denkens verfangen. Und nicht nur die Philosophie. Da die Wissenschaften sich aus der Philosophie, die im wesentlichen Metaphysik sei, losgelöst haben, liege die Vermutung nahe, dass die Wissenschaften mit der bisherigen Philosophie dieselbe Denkart teilten. Deshalb sagt Heidegger, wie gezeigt, dass das Ende der Philosophie nicht ein Aufhören ihrer Weise des Denkens bedeute; die Auflösung der Philosophie, die Eigenständigkeit der Wissenschaften sei Teil der Vollendung der Philosophie. Auch Teil dieser Vollendung sei die Rolle der Technik, welche den Grundzug der Wissenschaftlichkeit bestimmt und welche je einflussreicher, desto weniger in Frage gestellt werde. Die Wissenschaften übernahmen also, auch wenn sie es verleugnen, die Arbeit der Philosophie und sprächen weiter unvermeidlich vom Sein des Seienden¹⁰¹⁴. „Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft“¹⁰¹⁵. Das Ende der Philosophie sei die *letzte* Möglichkeit der Philosophie (die Zergliederung in Wissenschaften) und zugleich sei es das Entstehen der Weltzivilisation, welche durch das Abendland gegründet wurde.

Es gebe aber auch eine *erste* Möglichkeit für die Philosophie, eine unerfüllte Aufgabe, die gleich an ihrem Anfang übrig geblieben sei, welche der Metaphysik und den Wissenschaften fremd sei.

¹⁰¹³ Idem, S. 63.

¹⁰¹⁴ „Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d.h. technisch deuten“. Idem, S. 64.

¹⁰¹⁵ Idem, S. 65.

2.4.2. Die Aufgabe des Denkens nach Heidegger

Diese erste Möglichkeit sei Wissenschaft und Philosophie verschlossen, weil jene der Sache des Denkens nicht gewachsen seien. Darum lasse sich die Geschichte der Philosophie als Verfall ihrer möglichen Geschichte ansehen. Aber vom Verfall erführen wir erst dank eines Rückblickes auf die Geschichte der Philosophie als Ganzes, indem an die Geschichtlichkeit dessen, „was der Philosophie eine mögliche Geschichte gewährt“, gedacht werde. Dies nur um klar zu stellen, dass es sich um keine Geringschätzung der Philosophen handle, noch weniger um eine Kritik¹⁰¹⁶.

Die Aufgabe ist für Heidegger die „Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit“¹⁰¹⁷ des noch unentschiedenen Geschicks. Welche ist genau diese Möglichkeit? Die Möglichkeit, die beginnende Weltzivilisation – Produkt der Metaphysik und der Wissenschaften –, welche sich als „einzige Massgabe für den Weltaufenthalt des Menschen“¹⁰¹⁸ ausbeute, zu überwinden.

Welche ist genau die Sache des Denkens? Die bisherige Philosophie halte die Substantialität und die Subjektivität in allen ihren Formen für ihre Sache. Heidegger veranschaulicht dies von Descartes bis zu Husserl. Aber nicht das sei das Problematische. Problematisch sei vor allem „ihre Darstellung, durch die sie [die Sache] selbst gegenwärtig werde. Hegels spekulative Dialektik ist die Bewegung, in der die Sache als solche zu sich selbst, in die ihr zugehörige Präsenz kommt. Husserls Methode soll die Sache der Philosophie zur letztgültigen originären Gegebenheit, dies heisst: in die ihr eigene Präsenz bringen“¹⁰¹⁹. Die Philosophie, meint Heidegger, hat sich um ihre Sache gekümmert und versucht, das absolute Wissen zu erlangen, aber gleichzeitig bleibt ihr etwas verborgen, welches nicht mehr Sache der Philosophie sein kann. Kurz gesagt: in der Darstellung bleibt etwas ungedacht, dies ist aber leider nicht Sache der Philosophie. Dasjenige, was nicht Gegenstand der Philosophie ist, ist die *Lichtung*.

Die Philosophie spreche von Scheinen, Idee, Evidenz, *Energeia*, usw. (die Griechen v.a. vom Scheinen und Leuchten, der Rest der Tradition von der Aktion des Sehens). Alle diese Termini würden auf das Licht hinweisen, welche die Anwesenheit ermögliche. Die Philosophie sei dieser Metapher vom Gesehenhaben verhaftet geblieben, und das ist für

¹⁰¹⁶ „Wenn jetzt eine Kritik nötig wird, dann trifft sie eher den seit *Sein und Zeit* immer dringlicher werdenden Versuch, am Ende der Philosophie nach einer möglichen Aufgabe des Denkens zu fragen“. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in: *Zur Sache des Denkens*, S. 76.

¹⁰¹⁷ Idem, S. 66.

¹⁰¹⁸ Idem, S. 67.

¹⁰¹⁹ Idem, S. 71.

Heidegger vielmehr als nur ein sprachliches Problem: Philosophie ist Metaphysik und Metaphysik ist Platonismus, weil Platon schon von der Notwendigkeit des Lichtes sprach (z.B. die Sonne ausserhalb der Höhle, Ursache von allem), ohne das man die Sachen (Schatten von der Wirklichkeit) nicht sieht (dank des *lumen naturale*). Damit bestimmt Platon nach Heidegger die Sprache der Metaphysik und sogar die Sprache der Gegner der Philosophie. Entgangen sei aber allen Philosophen die Unentbehrlichkeit der Lichtung, des notwendigen Offenen im Wald „für alles An- und Abwesende“. Ohne die Lichtung – diese Freie, welche immer da, doch nicht immer belichtet sei – gebe es keine Möglichkeit vom Hellen im Wald, vom Erscheinen der Sachen. Ohne sie gebe es keinen Anwesenden und ohne Anwesenden (traditionell) nichts zu denken¹⁰²⁰. Heidegger ergänzt so die platonische Analogie: nicht nur die Quelle, die Sonne, und der Verstand, die Augen, auch die richtige „Landschaft“, die Lichtung im Wald, ist vonnöten. Noch mehr: „niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus“¹⁰²¹. Das *lumen naturale* betreffe klar die Lichtung, aber es habe nichts mit ihrem Entstehen zu tun. Dagegen suggeriert Heidegger, die Lichtung sei „das frei Offene [...] worin Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben“¹⁰²². Also sei Anwesendes nur im *Freien der Lichtung* möglich und so bleibe es auf dieses Offene angewiesen.

Lichtung, etymologisch gesehen, habe „weder sprachlich noch in der Sache“ mit licht (hell) zu tun, sondern mit leicht¹⁰²³. Damit glaubt Heidegger der Tradition zu entkommen. Auch wenn er die erkenntnistheoretische Analogie ergänzt (vielleicht nur, um das Ganze anschaulicher zu machen), will er mit deren Konzeption brechen. Nicht mehr das Anwesende in der Lichtung wird bedacht, sondern die Lichtung selbst als Urphänomen, als Ur-sache, welche gemäss Heidegger die Philosophie nicht wahrgenommen habe, welche aber notwendig für das Scheinen, für das Helle, sei (auch für das Dunkel, meint er). Die Philosophie untersuche die Sache selbst oder die Methode oder das Licht der Vernunft, aber sie habe die „Lichtung des Seins“ vernachlässigt. Dies obwohl sie in das Freie der Lichtung eingelassen worden sei.

¹⁰²⁰ „Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt, aber auch dort, wo wie bei Hegel spekulativ eines anderen sich spiegelt, da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel. Diese Offenheit allein gewährt auch dem Gang des spekulativen Denkens erst durch den Durchgang durch das, was es denkt.“ Ibidem.

¹⁰²¹ Idem, S. 72.

¹⁰²² Idem, S. 72.

¹⁰²³ „Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen“. Idem, S. 72.

Bereits am Anfang der Philosophie spreche Parmenides von der Lichtung als Herz der Unverborgenheit (ἀλήθεια), Ort der Stille, in dem Sein und Denken (Anwesenheit und Vernehmen) zusammengehören¹⁰²⁴. Der Weg von Parmenides wurde aber schnell verlassen – sagt Heidegger –, die ἀλήθεια wurde nicht mehr explizit gedacht; seit Aristoteles wurde es die Sache der Philosophie, das Seinde als solches ontotheologisch zu denken, anstatt das Sein als Sein, d.h. insofern „es Anwesenheit als solche geben kann“¹⁰²⁵, zu denken. Ἀλήθεια, der alte Name der Lichtung, sei in der Überlieferung in „Wahrheit“ umbenannt worden, in der Logik verwendet und als Übereinstimmung der Erkenntnis (Vorstellen) mit dem Seienden (Anwesenden) verstanden worden. Die Übersetzung von ἀλήθεια als „Unverborgenheit“ sei etymologisch treuer – obschon bereits Homer und der damalige alltägliche Sprachgebrauch den Terminus anders verwendet hätten; schliesslich sei die ἀλήθεια nur als Richtigkeit des Vorstellens zu erfahren: „Erfahren und gedacht wird nur, was die ἀλήθεια als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist“¹⁰²⁶. Dies erklärt dass die Lichtung in der Tradition immer wieder ignoriert wurde, aber nicht aus welchem Grund: Durch Zufall, aus Nachlässigkeit oder weil zur ἀλήθεια die λήθη gehört. Dies wird im nächsten Absatz behandelt.

Gemäss Heidegger gewährt erst die ἀλήθεια als Lichtung die Wahrheit, „denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist“¹⁰²⁷. Es gebe Anwesenheit, nur „wenn Lichtung waltet“. Heidegger fragt sich, ob das Denken, welches metaphysisch denkt, in der Lage sei, die Frage nach der Lichtung zu stellen. (S. 77.) Die andere Frage sei, warum die Lichtung unbeachtet bleibe, d.h. dem Menschen die ἀλήθεια bisher nur als „Richtigkeit und Verlässlichkeit“ erscheine. „Liegt es daran, dass der ekstatische Aufenthalt des Menschen in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt ist?“ Heideggers Antwort in Frageform (welche zusammen mit der Konjunktiv-II-Form von diesem Punkt an in seiner Schrift vorherrscht) ist, dass es kein Zufall sei: Die λήθη (Sichverbergen, Verborgenheit, Vergessen) der ἀ-λήθεια (Unverborgenheit) gehöre letzterer wesentlich als dunkles Herz der Wahrheit. Die Unverborgenheit sei nicht der ursprüngliche Zustand, sie müsse zuerst gewonnen werden; die Lichtung sei demnach der Philosophie bisher nicht nur verborgen geblieben, sondern im Wesen der Lichtung herrsche auch das Sichverbergen. Die Lichtung sei „nicht blosse Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden

¹⁰²⁴ Das heisst nicht, dass das Denken nicht anwesend ist: „Die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt“. Idem, S. 75. Beide sind nur in der Lichtung. Kein Denken ohne Lichtung, weder spekulativ noch intuitiv, sagt uns Heidegger.

¹⁰²⁵ Idem, S. 77.

¹⁰²⁶ Idem, S. 78.

¹⁰²⁷ Idem, S. 76.

Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens“¹⁰²⁸. D.h. die Lichtung ermöglicht nicht nur die Anwesenheit, sondern auch die Abwesenheit und diese nicht bloss als Abwesenheit der Lichtung. Die Möglichkeit der Abwesenheit gehört wesentlich zur Lichtung, was in der Etymologie von ἄ-λήθεια offensichtlich wird: Das „Grundphänomen“ sozusagen (doch ist die Lichtung kein Phänomen, es ist dasjenige, das die Phänomenalität vom Phänomen, das sich zeigen, ermöglicht)¹⁰²⁹ ist negativ, und die Negation dieses Negativen zeigt die ἄ-λήθεια als Lichtung der Wahrheit, als Arbeit des Menschen, als Möglichkeit von Sein und Denken.

Gegen den Vorwurf, dass das bisher Gesagte nur Mystik, Mythologie oder Irrationalismus sein könnte, antwortet Heidegger vierfach:

Was *ratio*, Grund, Prinzip usw. heisst, muss zuerst zureichend bestimmt werden, sonst ist die Kritik bodenlos. Das Denken über die ἄλήθεια bietet die Möglichkeit dieser Grundlegung.

In den Wissenschaften werden Beweise verlangt. Die Richtigkeit des Effekts gilt als Beweis (und ihre Effekte seien bewundernswert). Doch sagen die Effekte nichts darüber, was rational oder irrational ist. In diesem Kontext spricht Heidegger von einer technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung, deren „Fortriss“ „vermutlich“ äusserst irrational sei.

Es gibt keinen Grund, Beweise zu verlangen, sagt Heidegger, und belegt seine Äusserung mit Aristoteles aus der *Metaphysik*: „Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in Bezug worauf dies nicht nötig ist“¹⁰³⁰. D.h. Beweise können nur in einer bestimmten Art von Denken errungen werden, aber es gibt keinen Grund von alle Denkart dasselbe zu verlangen.

Heidegger postuliert ein Denken, welches ausserhalb der Unterscheidung zwischen Rationalem und Irrationalem ist, „nüchterner“ als technisch-wissenschaftliche Rationalisierung. Dies zu denken sei die Aufgabe des Denkens

Es gebe also keinen Bedarf an Beweisen in diesem Gebiet, aber die Frage danach, wie von der „Sache“ des Denkens erfahren werde, wie man sich den Zugang zu diesem „Zwischen“ beschaffe, bleibt ohne Antwort, zusammen mit vielen anderen Fragen: „Ist die εὐκυκλέος ἀληθείης, die gut gerundete Unverborgenheit selbst, gedacht als die Lichtung? Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt *Sein und Zeit: Lichtung und Anwesenheit*? Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt?“¹⁰³¹.

¹⁰²⁸ Idem, S. 78-9.

¹⁰²⁹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 28, A. Der Begriff des Phänomens.

¹⁰³⁰ Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1988, S.80.

¹⁰³¹ Ibidem.

Am Schluss formuliert Heidegger die Aufgabe des Denkens wieder: die *bisherige* Denkart aufzugeben. Das ist die Aufgabe des Denkens: das Aufgeben des Denkens. Dadurch kann die Bestimmung der Sache des Denkens gelingen.

2.4.3. Kierkegaard am Ende und als Aufgabe

Im Text wird in der Tat von Kierkegaard explizit gar nicht gesprochen. Wo ist Kierkegaard? Ist Kierkegaard in diesem Text irgendwie verborgen? Warum war das nötig?

Im Abschnitt 2.2. und vor allem 2.2.3. haben wir das Problem ausführlich entwickelt, hier machen wir eine knappe Zusammenfassung der Antworten der Kolloquiumsteilnehmer auf die Frage warum Heidegger anlässlich eines Pariser Kolloquiums der UNESCO über Kierkegaard (1964), einen Text schickte (Heidegger ging nicht nach Paris), in dem Kierkegaard gar nicht erwähnt wird? Jemand meinte, dass Heidegger eitel sei, und von solchen Gelegenheiten profitiere, um seine eigene Philosophie bekannt zu machen¹⁰³² (was fragwürdig ist, da Heidegger damals bereits sehr berühmt war); andere Teilnehmer versuchten Kierkegaard dort erscheinen zu lassen, sie suchten den verborgenen Kierkegaard im Text. Heidegger meinte nachträglich, dass die Leute das Wesentliche nicht verstanden hätten. Leider sagte er nicht, in welcher Hinsicht das Missverständnis geschah, ob es den Inhalt seines Vortrags, oder seine Absichten in Bezug auf Kierkegaard betraf. Wohlwollende meinten:

1) Kierkegaard sei im Text verborgen aber in der Art der Darstellung¹⁰³³ anwesend (was eher nach einem Witz klingt, wenn man den Inhalt des Textes kennt, sozusagen einer Art Dialektik von Anwesenheit und Verborgenheit. Wo ist die Lichtung auf der Kierkegaard erscheint?). Aber der Vortrag hat eigentlich den typischen heideggerschen Stil. Weder Pseudonyme noch indirekte Mitteilung noch literarischer Stil sind hier zugegen. Die Rede von Verborgenen und Anwesenden, welche von der Lichtung ermöglicht werden, ist auch keine dialektische Bewegung. Und wenn sie dies wäre, dann eine platonische oder hegelianische? Andererseits, welche ist die typische kierkegaardsche Problemstellung? Eine solche gibt es nicht. 2) Die eigene Arbeit zu zeigen sei schon ein Hommage und je mehr man Kierkegaard kenne, umso mehr fühle man sich unfähig, über ihn zu reden¹⁰³⁴. Jedoch ist die eigene Arbeit zu zeigen kein Hommage, ausser in einer Festschrift. Maheu sagt in seiner Eröffnungsrede

¹⁰³² Cf. den Beitrag von Jean Brun zur Diskussion in: J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard Vivant* *Kierkegaard vivant*, op. cit., S. 236

¹⁰³³ Cf. den Beitrag von F.T. Billeskov-Jansen zur Diskussion in: J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit., S. 236.

zum Kolloquium, zwar dass, indem die anwesenden Philosophen Kierkegaard anfechten, verändern oder negieren, sie sich über ihre eigene Wahrheit und über Kierkegaards Einfluss auf das zeitgenössischen Denken aussprechen, aber die Auslassung von Kierkegaard wurde nicht erwähnt. 3) Heidegger packe das Problem des Denkens von einem Dritten aus an: weder von Gott noch von der *humanitas* her werde das Denken bestimmt und indem er die Dichotomie überwinde, beziehe er sich überwindend auf Kierkegaard¹⁰³⁵. Aber erstens ist die von Wahl geschilderte Dichotomie imaginär. Heidegger zeigt in seiner Schrift, wie das Problem immer von der Subjektivität angeschnitten wird, weder von Gott noch von der *humanitas* (nicht erst seit 1964, kritisiert Heidegger Religion und Humanismus). Zweitens ist das von Kierkegaard gewünschte Verhältnis zwischen Gott und „*humanitas*“, falls diese nicht allzu abstrakt für seinen Geschmack wäre, keineswegs ein Überwinden-werden durch einen Dritten, sondern eine persönliche Beziehung. 4) Heidegger sehe heute etwas mehr als die Existenzialen, sogar – könnte man meinen – etwas mehr als das Sein¹⁰³⁶. So gehe Heidegger über die Ontologie hinaus zu einer dunkel-hellen Lichtung, zu der er uns einlade, und so befinde sich Heidegger in der Nähe von Kierkegaard in manchen Aspekten¹⁰³⁷. Leider werden diese Aspekten nicht erwähnt. Wo spricht sich Kierkegaard aus über eine Offenheit, welche „dem Zeit-Raum als solchem gewährt und dabei gerade nicht das Überzeitliche und Äusserräumliche ist?“¹⁰³⁸. Den übermetaphysischen Kierkegaard gibt es nicht. Andererseits hatte Heidegger schon seit langem „gesehen“, vor 1927, dass es mehr als Existenzialen gibt. 5) In der Rede vom Subjekt gebe es sicher verborgene Referenzen auf Kierkegaard, den subjektivistischen Denker¹⁰³⁹. Für Heidegger ist Kierkegaard in der Tat unter der „Botmässigkeit“ Hegels, und sicher gilt auch für Kierkegaard das von Heidegger über das metaphysische Denken und die Subjektivität gesagte. Dies würde aber auch auf Spinoza, Malebranche, Maine de Biran, usw. zutreffen. 6) Als Heidegger über die Möglichkeit von einem Denken sprach, das unabhängig von der Unterscheidung zwischen rational und

¹⁰³⁴ Cf. den Beitrag von Jean Beaufret zur Diskussion in: *J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit.*, S. 255, 313.

¹⁰³⁵ Cf. den Beitrag von Jean Beaufret zur Diskussion in: *J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit.*, S. 253.

¹⁰³⁶ Sehr problematisch ist diese Behauptung. Die Existenzialen wurden nie als das Nonplusultra gezeigt, nachdrücklich sagte Heidegger, dass er sich für das Sein allein interessiere. Zweitens ist nicht die Absicht des Vortrages zu zeigen, dass es etwas mehr als das Sein gibt. Am Ende des Vortrages vergleicht Heidegger die Titel *Sein und Zeit* und *Lichtung und Anwesenheit*. Also ist die Beschreibung der Lichtung irgendwie eine Beschreibung des Seins. Traditionell ist aber in der platonischen Analogie die Sonne, wo das Licht herkommt, das Sein. Daher entspringt das Missverständnis.

¹⁰³⁷ Cf. den Beitrag von Jean Wahl zur Diskussion in: *J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit.*, S. 206. cf. S. 303 (Beitrag von Pater Colette). Kurz nachher meint Jean Wahl aber, dass Kierkegaard in Heideggers Text im Schatten bleibe und fordert Jean Beaufret heraus.

¹⁰³⁸ Brief von 1967 an Arendt in: Hannah Arendt und Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2002 S. 162.

¹⁰³⁹ Cf. den Beitrag von Jean Beaufret zur Diskussion in: *J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit.*, S. 258.

irrational ist, habe er über Kierkegaard gesprochen¹⁰⁴⁰. Das klingt schön und gut. Aber wenn Kierkegaard eine Ausnahme von der ganzen Tradition der abendländischen Philosophie sein sollte, wie angedeutet wird, warum erwähnt Heidegger ihn dann nicht explizit? Ausserdem spricht Heidegger nicht über etwas, welches den genannten Unterschied überwindet; hingegen gehört dieser Unterschied – samt dem Versuch ihn zu überwinden – zum metaphysischen Denken, welches Teil der subjektivistischen Tradition ist. 7) Sowohl Heidegger als auch Kierkegaard haben sich um die Wahrheit gekümmert und verstanden, dass die „Transzendenz des Transzendenten“ sich in der Lichtung nicht oder nur zweideutig zeige, als ob sie dort nicht sei¹⁰⁴¹. Das klingt gut und sogar plausibel, aber genau besehen, gibt es in dieser Intuition mehr Voraussetzungen, als wir gebrauchen können. Erstens gibt es eine ganze Reihe von Philosophen, die sich um den Begriff Wahrheit gekümmert haben, nicht nur Heidegger und Kierkegaard. Heidegger greift in diesem Punkt zurück auf die Griechen, Kierkegaard auf die biblische Tradition (aber nicht ausschliesslich). Zweitens, was heisst genau für Levinas „Transzendenz des Transzendenten“ (weder Heidegger noch Kierkegaard verwenden diesen Ausdruck), und wer spricht seiner Meinung nach davon, Kierkegaard oder Heidegger? Die „Transzendenz des Transzendenten“ zeigt sich zweideutig? Wie, warum? Wäre Kierkegaard im Prinzip nicht gegen eine solche Spekulation über Gott?

Ist Kierkegaard in dieser Schrift anwesend? Nach Heidegger gehört Kierkegaard eigentlich nicht zur Geschichte der Philosophie, weil er ein religiöser Schriftsteller, ein Gläubiger sei, der unter der Botmässigkeit Hegels – eigentlich dessen philosophischen Widersachers – bleibe. Im Allgemein wird ihm von Heidegger der Name Metaphysiker abgesprochen, doch nicht (immer) sein Wert, ausser in denjenigen Fällen, in denen Heidegger sich von einer „vermeintlichen“ Beeinflussung von Kierkegaard schützen will. Heidegger wiederholt mehrmals, dass Kierkegaard im Ontischen bleibe, darum kommt er in seinen metaphysischen Geschichten nie vor, im Gegensatz zu Nietzsche, Hegel oder Marx, welche die Möglichkeiten der Metaphysik bis zum Äussersten getrieben haben sollen.

Doch ist nicht Kierkegaards Philosophie metaphysikfrei. Richtig sieht Heidegger, dass Hegel, Schelling und Aristoteles starke Einflüsse auf ihn ausübten. Es gibt nicht metaphysikfreie Philosophie (auch nicht Wissenschaft oder Technik, vielleicht auch kein auch Denken), weil der Kern der Philosophie für Heidegger die Metaphysik ist. Kurz gefasst: Kierkegaard betreibt für Heidegger keine Metaphysik, setzt sich mit der Metaphysik nicht auf

¹⁰⁴⁰ Cf. den Beitrag von Jean Beaufret zur Diskussion in: J-P Sartre, J. Beaufret u.a., op. cit., S. 259.

¹⁰⁴¹ Cf. den Beitrag von Emmanuel Levinas zur Diskussion in: J-P Sartre, J. Beaufret u.a., *Kierkegaard vivant*, S. 259.

metaphysische Art auseinander, dennoch geht er von metaphysischen Voraussetzungen aus. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt Kierkegaard doch auf der „schwarzen Liste“. Wenn Kierkegaard im Ontischen verankert bleibt, ist er im Ontologischen (abstrakten Denken) nicht weiter als die anderen gekommen. Wir haben aber auch gesehen, dass die Grenze zwischen Ontologischem und Ontischem diffus ist.

Man könnte erwidern, dass sich Kierkegaard mit seiner Fokussierung auf den Einzelnen nicht auf die Seite der Philosophie des Subjekts stellt, weil „sein“ Subjekt nicht ein Subjekt der Erkenntnis ist, keine konstitutive Funktion erfüllt; die Wahrheit bleibt eine subjektive Wahrheit oder sie ist nichts. Da andererseits in seiner „Philosophie“ die metaphysische Spekulation kritisiert wird, kann man nicht sagen, dass Kierkegaard einen „Ruf zu den Sachen selbst“ anstrebt, denn für ihn vergisst die Metaphysik das wichtigste: den einzelnen Existierenden, der keine „Sache“ ist. Seine Überlegungen über Gott und die Menschen und was sein soll sind auch nicht metaphysischer Art.

Auf welcher Seite ist Kierkegaard, am Ende oder bereits in der Aufgabe? Ist Kierkegaard am Ende der Philosophie in der vornehmen Begleitung von Hegel und Husserl, dann spricht der Text *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* gar nicht im Besonderen von Kierkegaard, es gibt da keinen Kierkegaard zu suchen und die Gründe, warum Heidegger über ihn schwieg, nicht mal als Beispiel erwähnt wird, bleiben unergründlich. Kierkegaard wäre nur noch ein Fall mehr in der philosophischen Unmenge, man könnte auch Augustinus oder Hobbes in diesem Teil des Textes suchen. Heidegger sagt zwar, dass die Geschichte der Metaphysik und ihr Studium notwendig seien, damit die Möglichkeit des anderen Denkens sich offenbare, aber damit wird Kierkegaard keine Wichtigkeit zugeteilt.

Wenn Kierkegaard sich auf der andern Seite, jener der Aufgabe des Denkens befindet, dann widerspricht sich Heidegger scheinbar. Was hat Kierkegaard mit dem Denken der Lichtung zu tun? Was mit dem Denken der Wahrheit? Gewiss ist für ihn die Wahrheit mehr als bloße Übereinstimmung, keine objektive Wahrheit, eher etwas, das mit Leidenschaft und Ernst zu tun hat. Wir dachten, dass der Begriff Wiederholung die Brücke zwischen Heidegger und Kierkegaard schlagen könnte, freilich ist es zu wenig, was Kierkegaard über die Wiederholung in der Metaphysik sagt, als das es eine Relevanz in diesem Punkt haben könnte. Diese Erklärung wäre komplizierter als die Tatsachen.

Wir sehen also keinen Ausweg, es muss zugestanden werden: Kierkegaard wird gemäss den Ergebnissen dieser Untersuchung in der Tat nicht geehrt; es gibt nichts Kierkegaardsches

in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. 1927 ist Heidegger sehr klar in seiner Haltung gegenüber dem Glauben: Der Glaube ist der Erzfeind der Philosophie. Obwohl jener Glaube, der als Feind der Philosophie gilt, vielleicht nicht der gelebte Glaube Kierkegaards, sondern der systematische und auferlegte Glaube ist, öffnet sich 1964 eine Möglichkeit für das Andere der Philosophie, möglicherweise gar eine Gelegenheit für ihren Erzfeind. Dürfte nicht die Zwiespältigkeit und Unklarheit bei der Bestimmung des „philosophischen Ortes“ Kierkegaards in der Kultur nicht jetzt, nachträglich, viel eher als seine Chance und nicht als seine Ablehnung begriffen werden? Kierkegaard darf wieder „ein Denker“ sein, auch wenn er Theologe, religiöser Schriftsteller, usw. war. Nach so viele Jahre Kritik an Kierkegaard, in denen seine Fehler hervorgehoben wurden, könnte er demnach rehabilitiert werden, die Wiedergutmachung Kierkegaard fände nach dem Ende der Philosophie statt.

Hier wird nicht gesagt, dass Heidegger sich wieder als einen christlichen Theologen wahrnimmt. Vom Text her kann man auch nicht behaupten, dass die Aufgabe des Denkens etwas mit Religion zu tun hat. Behauptet wird hier bloss, dass die Möglichkeit für eine neue Bewertung Kierkegaards, der nirgends in die philosophischen „Kategorien“ von Heidegger reinpasste, offen steht, zugegebenermassen nicht erst seit Heideggers Vortrag, weil innerhalb des Glaubens ausserhalb der Philosophie heisse, und weil Kierkegaard selbst eine Ausnahme war.

3. Anhang. Das Kierkegaard-Buch Adornos als Kritik an der Existenzphilosophie

„Um Heidegger nicht eine objektive Ehre anzutun, die ihm meiner tiefsten Überzeugung nach nicht gebührt, sollte das freilich thematisch nicht auf ihn und seine Person zentriert sein, sondern prinzipieller formuliert, wobei Raum genug bliebe, über ihn das Nötige zu sagen“.

Adorno an Robert Minder (1959)¹⁰⁴²

3.1. Kontext

Das Kierkegaard-Buch von Theodor Wiesengrund Adorno, zu dem wir Zugang haben, ist nicht die Habilitation, die Paul Tillich begutachtet hatte. 1931 meinte Tillich, es sei ein ganz neuer Versuch, denn Kierkegaard wird dort nicht wie sonst von theologischer, existenzialer oder psychologisch-biographischer Seite verstanden. Adorno hat seine Habilitation zwecks Veröffentlichung (1933) stark überarbeitet: „Da seien, wie er Krenek gegenüber äusserte, alle Steine verwendet worden, dennoch sei bei der Buchfassung kein Stein auf dem anderen geblieben“¹⁰⁴³. Allerdings darf er nicht viel abgeändert haben, denn aus den Berichten der Prüfer geht hervor, dass die Grundzüge der Arbeit ein und dieselben bleiben¹⁰⁴⁴. Wie auch immer bleibt ein Vergleich untersagt, weil Adorno keine historische Ausgabe seiner Arbeiten wünschte¹⁰⁴⁵.

Adorno hatte damals einen misslungenen Habilitationsversuch bei Hans Cornelius über *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre* hinter sich. Die Möglichkeit bei Max Scheler zu habilitieren erstickte im Keim aufgrund Schelers Tods¹⁰⁴⁶. In der Habilitation bei Tillich, Schelers Nachfolger in Frankfurt, ändert Adorno radikal das

¹⁰⁴² Theodor Adorno, *Ontologie und Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008, S. 424 (Nachbemerkung des Herausgebers [Rolf Tiedemann]).

¹⁰⁴³ Stefan Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, S. 196.

¹⁰⁴⁴ Cf. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. DTV, München, 1997, S. 110.

¹⁰⁴⁵ „Unbedingt wollte Adorno die jeweils letzte Form, die er einem Text gegeben hatte, respektiert wissen; er wünschte keine historische Edition, welche überholte Versionen von Arbeiten zu rekonstruieren erlauben würde“. „Vorbemerkung von Rolf Tiedemann“ (Hg.) in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Digitale Bibliothek (Directmedia) / Suhrkamp, Berlin, 2004, S. 5.

¹⁰⁴⁶ Cf. Theodor W. Adorno Archiv (Hg.), *Adorno. Eine Bildmonographie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, S. 103 (Brief Kracauers an Adorno 1928).

Thema. Das heisst aber nicht, dass das neue Thema ihm zugefallen oder auferlegt wurde. Adorno war anscheinend schon vor seiner Habilitationsschrift ein Kierkegaard-Kenner, wenn nicht gar ein Kierkegaardianer¹⁰⁴⁷.

Eine der besonderen Errungenschaften der Habilitationsschrift von Adorno ist für Max Horkheimer, dass die wissenschaftlichen und sozialen Entwicklungen in die Interpretation Kierkegaards mit einbezogen werden. Für diese Entwicklung waren von entscheidender Bedeutung Walter Benjamin und Georg Lukács. Letzterer meinte, dass in „der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität“ aufgehoben ist¹⁰⁴⁸. Tillich zufolge ist das kein Soziologismus, da nicht die Destruktion der Wahrheit, sondern die Angemessenheit der Begriffe in einer konkreten Situation angestrebt wird. So, zum Beispiel, die Sphäre der Innerlichkeit mit dem Bild des bürgerlichen Interieurs.

Wesentliche Merkmale der Habilitationsschrift von Adorno sind nach Horkheimer¹⁰⁴⁹:

1) Adorno zeigt, dass Kierkegaard in seiner Auseinandersetzung mit Hegel zu Fichte zurückkehrt, um den Begriff der subjektiven Innerlichkeit zu erschaffen¹⁰⁵⁰. Dadurch wird Kierkegaard zum Idealisten. 2) Träger der Innerlichkeit ist aber der endliche Mensch und nicht ein Transzendentsubjekt (Affinität mit Feuerbach). 3) Die Bestimmungen des Menschen als Wirklichkeit sind die psychologischen Momente des Leidens und Verzweifeln. 4) Die objektlose Innerlichkeit wird die wahre Existenz, also Realismus ohne Wirklichkeit. 5)

¹⁰⁴⁷ 1923 schrieb Kracauer an Löwenthal: „Wenn er eines Tages eine reelle Liebeserklärung machen wird, um aus dem Stand der vollendeten junggesellenhaften Sündhaftigkeit in den der ebenso vollendet ehelichen Scheinhaftigkeit zu treten [Anspielung auf *Entweder-Oder*], dann wird er sie gewiss so schwierig gestalten, dass die junge Dame, die er meint und die ihm gemeint ist, den ganzen Kierkegaard - zumal die ‚Krankheit zum Tode‘ und die ‚Brocken‘ – gelesen haben muss, um ihn überhaupt zu verstehen, oder auch misszuverstehen und abzuweisen – da ja sicherlich etwas von ‚Sprung‘ und von ‚Glaubenskraft des Absurden‘ darin vorkommt, worauf sie sicher glaubt, dass Teddie der Philosoph, sie selber für absurd erklärte, was zu den schlimmsten Täuschungen Anlass gibt“. Wolfram Schütte (Hg.), *Adorno in Frankfurt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, S. 50. „Jene Personalität und Innerlichkeit des ‚Einzelnen‘ selbst (die sich freilich dialektisch voraussetzt!) auf der ich jahrelang kierkegaardisch herumgeritten bin“. Cf. Stefan Müller-Doohm, *op. cit.*, S. 186 (Brief von Adorno an Alban Berg von 28.06.1926).

¹⁰⁴⁸ Stefan Müller-Doohm, *op. cit.*, S. 188.

¹⁰⁴⁹ Cf. Wolfram Schütte (Hg.), *Adorno in Frankfurt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, S. 148. Auch Theodor W. Adorno Archiv (Hg.), *op. cit.*, S. 108-112.

¹⁰⁵⁰ Tillich erklärt dies auf folgende Art: „Er [Kierkegaard] steht in dialektischer Abhängigkeit zu Hegel und dem deutschen Idealismus. Dadurch aber, so argumentiert Wiesengrund mit Recht, ist die Alternative gegeben, mit dem Idealismus vom Subjekt her das Objekt zu schaffen, vom Allgemeinen her an das Konkrete heranzukommen, oder – wenn man das mit Kierkegaard für unmöglich hält – in der Innerlichkeit zu bleiben“. Paul Tillich, „Gutachten über die Arbeit von Dr. Wiesengrund: Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard“ in: *Religion, Kultur, Gesellschaft II: unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933)*. De Gruyter, Berlin / New York, 1999, S. 340-1.

In Kierkegaards Entwicklung wird allmählich das Ästhetische, ein äquivoker Begriff, als etwas Schlechtes vertrieben; dorthin kommen alle Begriffe, die nicht in der Innerlichkeit Platz haben, wie Hoffnung und Versöhnung, welche für ihn nur Schein sind. Dies ist nach Adorno eine Fehlentwicklung. Er will den Begriff, das Ästhetische, „als Einheit im Sinne einer Region von Ideen“ konstruieren und retten. 6) Der ästhetischen Sphäre, dem Reich des Scheins für Kierkegaard, gilt Adornos Hauptinteresse; denn in dieser Sphäre kommt zum Durchbruch und zur Geltung, was nicht von der subjektiven Dialektik herausgesponnen wird oder werden kann. (Darum kann Adorno vom Ästhetischen her die wichtigsten Begriffe der Philosophie Kierkegaards konstruieren, einordnen in einer Konstellation mit verwandten und gegensätzlichen Begriffen, meint Tillich.) Im Prinzip ist Kierkegaard gegen die systematische Deduktion von Inhalten (Hegel), Kierkegaard selbst hätte das Fragmentarische der Inhalte dieser Sphäre anerkennen sollen.

Adornos Kierkegaard-Buch ist ein sehr schwieriger Text. Das liegt nicht nur an Adornos Unwillen gegen das System, an der unüberschaubaren und nicht hierarchisch geordneten Struktur, an der Wortwahl oder an den komplexen Sätzen – da würde Adorno erheitert erwidern: „der Sack wird geschlagen, wo der Esel gemeint ist“. Die Schwierigkeit des Textes liegt nach Tillich an der höchsten Abstraktion und konkreten Anschaulichkeit, welche Adorno bei der Begriffsanalyse, beim Aufzeigen deren innerer Dialektik und in der „Enthüllung der geistigen und gesellschaftlichen Lage“ anstrebt. Nicht nur in den Zielen Adornos, nicht nur in der Sache selbst (Kierkegaards bewusstes Verborgensein) liegt das Schwierige dieser Schrift, sondern auch an Adornos Denkart, meint Tillich: „Wiesengrund denkt nicht topologisch, sondern gewebehaft [...] der Gewebecharakter der Arbeit macht die Heraushebung bestimmter Ergebnisse unmöglich. Man findet am Anfang Ergebnisse und am Ende Fragen“¹⁰⁵¹.

Aus diesem schwierigen Text ist bisher wenig herausgeholt worden. Die Auswirkungen auf die Kierkegaard-Rezeption und -Forschung sind relativ gering, und dies obwohl das Buch während des Krieges nicht verboten und sogar angeblich gut verkauft wurde. Die Schwierigkeiten, die sich mit Adornos Ansätzen ergeben, dürfte die Ursache für die geringe

¹⁰⁵¹ Paul Tillich, *op. cit.*, S. 339-40.

Wirkung sein¹⁰⁵². Wie auch immer wird niemand das Neue und Ambitiöse von Adornos Unterfangen und den Reichtum und die Tiefe dieser Art, Kierkegaard auszulegen, verleugnen.

Eine genauere Einbettung von Adornos Text in seinen Kontext wäre erwünscht, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Darum lassen wir es bei dem vorausgegangenen Bezug auf Tillich und Horkheimer, die die Habilitationsschrift beurteilt haben, bewenden. Und jetzt zur Sache: Kann das Kierkegaard-Buch Adornos als eine Kritik an der Existenzialphilosophie verstanden werden? Zum Zeitpunkt der Abgabe der Habilitation (1931) war Heidegger der Existenzphilosoph schlechthin. 1933 als die Habilitation als Buch erschien, war auch Jaspers, der 1931 seine drei bändige *Philosophie* und *Die geistige Situation der Zeit* veröffentlicht hatte, dazu zu rechnen.

Gegen Jaspers sprach sich Adorno kaum vor den 60er Jahren aus (mit Ausnahme einer kurzen Erwähnung 1951 in *Minima Moralia* § 97 und einer anderen 1955 in *Prismen*, S. 31). Bei Heidegger ist die Sache anders bestellt. Adorno erwähnte Heidegger bereits in *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933), jedoch nur zwei Mal, um auf Einfluss oder Unvereinbarkeit mit Kierkegaard zu kommen. Wahrscheinlich war der Auslöser seines Interesses an Heidegger dessen Frankfurter Vortrag „Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins“ (1929), der anscheinend viel Kritik bekam, und bei dem sich die beiden Philosophen das einzige Mal begegnet sind. Überdies äusserte sich Adorno Heidegger gegenüber in mehreren Vorträgen, die er noch vor seinem Exil hielt, kritischer (so 1931 in seiner Antrittsvorlesung „Die Aktualität der Philosophie“, 1932 in „Die Idee der Naturgeschichte“ und im undatierten, aber vermutlich anfangs der 30er Jahre verfassten Text

¹⁰⁵² Adorno verwendete für seine Arbeit die schon damals kritisierte Ausgabe Kierkegaards von Christoph Schrempf. Ist dies als Manko seiner Arbeit zu betrachten? 1932 während seiner Vorlesung über Kierkegaard nach der Auswahl der Übersetzung befragt (cf. Wolfram Schütte (Hg.), op. cit., S. 126), meinte Adorno, dass philologische Akribie ohnehin nicht der Gegenstand seiner Arbeit sei; sie ignoriere auch die Wirkungsgeschichte (Schrempfs Übersetzung war ungeachtet deren Übersetzungsmankos die Wirkungsmächtigste im Deutschland jener Jahre). Der Appell an die Wirkungsgeschichte lässt ein bisschen von Adornos Absichten mit der Arbeit über Kierkegaard erraten. Eigentlich hatte er Mühe mit der Umstellung auf andere Ausgaben. Tiedemann, Herausgeber Adornos Werke, erwähnt es in der Vorbemerkung auf die elektronische Ausgabe: „Hinzu kommt, dass Adorno idiosynkratisch darauf beharrte, etwa Kant und Hegel meist nach philologisch längst überholten Ausgaben zu zitieren, mit denen er selber seit seiner Jugend gearbeitet hatte“. S. 7. Darum die berühmte falsche, jedoch äusserst produktive Interpretation von Hegel, welche aus folgender Verwechslung hervorging: „Die Musik [...] hat wenigen oder keinen geistigen Stoff im Bewusstseyn von Nöthen“ (Ästhetik, Ausgabe von Hothos, 1835) mit „im Bewusstsein vonnöten“ (cf. Henscheid, Henschel und Kronauer, *Kulturgeschichte der Missverständnisse*, Reclam, Leipzig, 2000, S. 339-40). Aber genug mit Episodischem. Die Wahl von Schrempfs Übersetzung war also im Prinzip keine Wahl gegen Hirsch, der sich mit Leidenschaft zum Nazismus bekannte, der Wortführer der Deutschen Christen und von 1933 an nicht nur Parteigenosse, sondern auch Fördermitglied der SS wurde. Hirschs Engagement begann nicht vor 1933 (zwei Jahre nach Adornos Habilitation). Kritisch über Hirsch äussert sich Adorno erst in „Kierkegaard noch einmal“.

„Thesen über die Sprache der Philosophen“). Jedenfalls haben diese Kritiken nicht den Charakter der späteren. Vornehmlich nach Adornos Rückkehr nach Deutschland 1949, also in den späten Frankfurter Jahren, wurde die Kritik an Heidegger so heftig, wie wir sie kennen (an Jaspers war sie weniger stark gerichtet). Heideggers Nazi-Vergangenheit war wahrscheinlich der Grund solcher Vehemenz¹⁰⁵³, von der wir hier nur ein paar Beispiele vorbringen: die Rede von Heideggerei¹⁰⁵⁴, und Jargon der Eigentlichkeit¹⁰⁵⁵, der Angriff in der Hölderlin-Gesellschaft¹⁰⁵⁶, sein „Komplott“ mit Robert Minder („Herr Minder, ein Elsässer, jetzt am Collège de France, hat sich vor einigen Jahren Adorno bestellt, um gegen mich zu hetzen“¹⁰⁵⁷), usw. Auch wenn Adorno es bestritten hat¹⁰⁵⁸, könnte Heideggers Nazi-

¹⁰⁵³ „Die radikale Gebärde bei völliger Absenz jedes gesellschaftlich kritischen Inhalts, die Sympathie für den Begriff des Ursprungs an sich und in abstracto (der sich dann spielend mit der Rassentheorie erfüllen lässt), der Kultur der Haltung an sich, ohne jeden Inhalt, der auf das losgelöste Ideal des Heroismus hinausläuft – all das ist echt nationalsozialistisches Gedankengut“. Adorno (aus dem Archiv) zitiert von Müller-Doohm, *op. cit.*, S. 899.

¹⁰⁵⁴ Cf. Stefan Müller-Doohm, *op. cit.*, S. 652.

¹⁰⁵⁵ Wobei man von einem „Jargon der Dialektik“ sprechen könnte, wie Jean Améry es tut. Folgendes meint Günther Anders dazu: „Vielleicht hat es nur ein Echo erzeugt, einen gewissen Grad von Bekanntheit. Aber *bei wem* ist man denn schon bekannt? Bei denen, die das Schicksal der Welt dirigieren? Vielleicht bleibt mein Hiersein völlig wirkungslos. Adorno ist hochberühmt geworden, aber er hat nicht das Mindeste bewirkt. Ausser dass tausend Jüngere seinen Jargon nachplapperten“. Günther Anders, *Ketzereien*, Beck, München, 1996, S. 317.

¹⁰⁵⁶ „Adorno trug ‚Parataxis‘ am Abend des 7. Juni 1963 vor der versammelten Hölderlin-Gesellschaft in Berlin vor. Der Titel des Vortrags lautete: ‚Parataxis. Zur philosophischen Interpretation der späten Lyrik Hölderlins‘. Der Begriff ‚philosophische Interpretation‘ wurde von Adorno in der erweiterten Fassung, welche in den Noten zur Literatur abgedruckt ist, gestrichen, die Widmung an Peter Szondi hinzugefügt. Der Literaturwissenschaftler Emil Staiger, der am Vortrag zugegen war, erzählte 1975, die ‚[...] ersten zwanzig Minuten des Vortrags [...] seien eine einzige Tirade gegen Heidegger gewesen. Man habe Adorno zurechtweisen müssen. Ein Zuhörer – er wisse nicht mehr genau wer – sei protestierend aufgestanden und habe den Vortragenden unterbrochen mit den Worten: es sei eine unglaubliche Unverschämtheit, über jemanden so herzufallen, der nicht anwesend sei und keine Möglichkeit habe, sich zu verteidigen. Darauf sei – so Staiger – jene unnötige Bemerkung von Peter Szondi gefallen: Heidegger sei zwar persönlich nicht anwesend, doch sei er ausführlich zitiert worden; das sei ein legitimes und gebräuchliches Verfahren der Auseinandersetzung‘. An der im Anschluss an die Referate von Emil Staiger, Uvo Hölscher und Adorno geplanten Diskussion hat Adorno nicht teilgenommen. Er war, völlig überraschend für die Hölderlin-Gesellschaft, vorzeitig abgereist“. Gerhard van den Bergh, zitiert von Felix Christen in seinem Referat vom Collegium Helveticum vom 20. Juni 2005 *Adorno und Hölderlin: zu einer Rhetorik der Entstellung*, S. 3, in: http://www.hermeneia.ch/adorno_parataxis2.pdf Trotz Eklat wurde der Vortrag von Heideggers Kreis gut angenommen: „Ich bekam einen enthusiastischen Brief von Szilasi und sehr freundliche Äusserungen von Löwith und Gadamer“ (Adornos Brief an Kracauer, 12.05.1964, *op. cit.*, S. 663). Heidegger selbst dagegen kündigte ein paar Jahre später seiner Mitgliedschaft der Hölderlin-Gesellschaft.

¹⁰⁵⁷ Martin Heidegger und Imma Bodmershof, *Briefwechsel 1959-1976*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, S. 72.

¹⁰⁵⁸ „Dass an der Entstehung des Gegensatzes nur (und erst) Heideggers Eintreten für den Nationalsozialismus 1933 schuld sei, liess Adorno durchaus nicht gelten; er wollte den Dissensus als einen fundamentalen verstanden wissen. Schon im Kierkegaard-Buch (entstanden 1929/30) und in zwei Vorträgen 1931 und 1932 ist die Distanzierung vollzogen“. Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981., S. 13.

Engagement und anschliessendes Schweigen (und Reden, wenn wir an seinen *Jargon der Eigentlichkeit* denken) der Hauptgrund für Adornos feindliche Gesinnung gewesen sein¹⁰⁵⁹.

Doch bereits 1930 hatte Benjamin zusammen mit Brecht den Plan geschmiedet, Heidegger in einer Zeitschrift zu „zertrümmern“¹⁰⁶⁰; das Anti-Heidegger-Pamphlet kam nicht zustande, weil Brecht keine zwei Seiten von *Sein und Zeit* gelesen habe, berichtet Günther Anders¹⁰⁶¹. Von dieser Äusserung Adornos engster intellektueller Kollegen (Benjamin und Adorno haben sich nie geduzt) zu seiner eigenen bei seiner Rückkehr nach Deutschland: „In fünf Jahren habe ich den Heidegger kleingemacht“¹⁰⁶², ist der Weg nicht lang (Adorno hätte in dem Plan Benjamins mitmachen sollen¹⁰⁶³). Also, was nun, Kontinuität oder Bruch in Adornos Kritik an Heidegger? Hatte sich Adorno, wie er selbst es sagte, vor der Machtübernahme der Nazis von Heidegger distanziert?

Dieter Thomä macht uns auf Folgendes aufmerksam: „Er [Adorno] selbst zieht eine Linie von dem Kapitel ‚Weltgeist und Naturgeschichte‘ aus der *Negativen Dialektik* zurück zum Vortrag ‚Die Idee der Naturgeschichte‘ aus dem Jahr 1932 [...]; mindestens ebenso eng sind die Bezüge zwischen der späteren Ontologie-Kritik und seiner Antrittsvorlesung über ‚Die Aktualität der Philosophie‘ aus dem Jahr 1931“¹⁰⁶⁴. Andererseits bemerkt Thomä später, dass es zwischen dem jungen und dem älteren Adorno zu Inkompatibilitäten kommt¹⁰⁶⁵: Theodor Wiesengrund-Adorno meint, dass Heidegger die ontischen Fragen auf den Bereich der Subjektivität reduziert, hingegen meint Theodor W. Adorno (Adorno liess gegen Ende seines Aufenthalts in den USA seinen Namen ändern), dass Heidegger das Subjekt nur „widerwillig“ duldet, dass er eine „Hypostasis“ des „Gegenpols“ der Subjektivität vornimmt. Was Thomä nicht sagt, ist ob Adorno hier über denselben Heidegger urteilt, d.h. ob Adorno die zweite

¹⁰⁵⁹ „Die Schuld derjenigen Repräsentanten des Geistes, die das Hochkommen Hitlers mit ermöglicht haben, weil sie die Notwendigkeit des Widerstands nicht oder zu spät erkannten, ist noch keineswegs aufgearbeitet. Adorno verstand seinen Kampf gegen Heidegger als ein Stück dieser Arbeit...“. Hermann Mörchen zitiert von Marcia Morgan, „Adorno’s Reception of Kierkegaard: 1929-1933“ in: Gordon Marino (Hg.), *Søren Kierkegaard Newsletter*, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, Northfield (Minnesota), No. 46, September 2003, S. 11.

¹⁰⁶⁰ Cf. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, S. 522.

¹⁰⁶¹ Cf. Hermann Mörchen. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, S. 13.

¹⁰⁶² Dies soll Adorno nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Haus eines Freundes Heideggers vor Gästen gesagt haben. Mehr als ein Jahrzehnt verging jedoch bis zum *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), fügt Mörchen hinzu. op. cit., S. 13.

¹⁰⁶³ Cf. Theodor Adorno und Siegfried Kracauer, *Briefwechseln 1923-1966*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008, S. 258-9, 263.

¹⁰⁶⁴ Dieter Thomä, „3. Verhältnis zur Ontologie. Adornos Denken des Unbegreiflichen“ in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*. Akademie Verlag, Berlin, 2006, S. 31.

¹⁰⁶⁵ Cf. Idem. S. 44.

Kritik nicht gegen den Heidegger der Kehre richtet. Wie auch immer ist es schwierig von einer Kontinuität zu sprechen.

Adornos zunehmende Konzentration auf Heidegger und zudem der Argwohn, dabei mit dem Jargon der SS zu tun zu haben¹⁰⁶⁶, setzen anscheinend eine Zäsur in seiner Sicht auf Heidegger. Interessant wäre ein Bezug auf die späteren Kritiken, deren Keim in früheren Arbeiten aufzuzeigen und dadurch die von Adorno verteidigte Kontinuität seiner Kritiken an Heidegger zu bestimmen. Leider können wir eine so aufwendige Aufgabe an dieser Stelle nicht erfüllen. Bei der Beurteilung, inwiefern die Kritiken an Kierkegaard auch als Kritiken an der deutschen Existenzphilosophie gedeutet werden dürfen, beschränken wir uns um der Knappheit halber auf das Kierkegaard-Buch Adornos, und verzichten damit auf jegliche andere Bezugsnahme, d.h. unter anderem auf die späteren Beilagen des Buches, nämlich „Kierkegaards Lehre der Liebe“ (1940 vorgetragen) und „Kierkegaard noch ein mal“ (1963 aus Anlass zum Kierkegaard-Jubiläum unter dem Namen „Darf Kierkegaard siegen?“ gesendet, vorgetragen und gedruckt).

Im Folgenden werden die Punkte möglicher, „latenter Auseinandersetzung mit der modernen Existentialphilosophie“¹⁰⁶⁷ (d.h. fast ausschliesslich mit Heidegger) dargestellt. Aber zunächst eine letzte Erklärung: Auch wenn es Adorno zu einem bestimmten Zeitpunkt scheint, mit seinem Kierkegaard-Buch die Existenzphilosophie zu vernichten, gelingt es mitnichten so, und dies hat nichts mit der Wirkungsgeschichte des Buches zu tun. Nicht nur muss Kierkegaard zum Teil entstellt werden, damit die Kritikpunkte zutreffen, auch die Existenzphilosophie müsste missverstanden werden, damit das Buch sein angebliches Ziel erreichen könnte¹⁰⁶⁸. Adorno interpretiert die Existenzphilosophie (sprich Heidegger, wie wir gezeigt haben) auf eine eigentümliche Art, was die Aufdeckung der Kritiken, sofern diese nicht ausdrücklich sind, erschwert. Ausserdem zeugen die Zitate aus *Sein und Zeit* im Kierkegaard-Buch von einer wenig vertieften Auseinandersetzung Adornos mit Heideggers Werk. So spricht Adorno von der ontologischen „Frage als Frage nach dem ‚Sinn von Dasein‘“ anstatt „Sinn von Sein“¹⁰⁶⁹. An anderer Stelle sagt Adorno, dass Heidegger „mit Grund [...] Kierkegaards Existieren als Sein zum Tode interpretiert“¹⁰⁷⁰, obwohl Heidegger

¹⁰⁶⁶ Schütte (Hg.), op. cit., S. 194.

¹⁰⁶⁷ Paul Tillich, op. cit., S. 342.

¹⁰⁶⁸ Über einige dieser Missverständnisse informiert uns Mörchen: Verwischen der Unterschiede der ontologischen Ansätze, Ignorierung der Seinsfrage, u.a. Cf. Hermann Mörchen. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, S. 138-9.

¹⁰⁶⁹ Theodor Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 99.

¹⁰⁷⁰ Idem, S.119.

Kierkegaard nur ein paar Mal und in ganz anderen Zusammenhängen in *Sein und Zeit* erwähnt. Überdies hebt Adorno des Öfteren die Abweichungen Heideggers gegenüber Kierkegaard in anklagendem Ton hervor, welche Heidegger – beschäftigt damals mit der Verteidigung der eigenen Originalität – eigentlich begrüsst hätte¹⁰⁷¹. Gewiss könnte man argumentieren, dass manches kein Verlesen, keine blosser Wiedergabe sei, dass es bereits eine Auslegung sei. Wir bestreiten nicht, dass es in Adornos Kierkegaard-Buch eine gezielte Kritik an der Existenzphilosophie gibt. Wir behaupten jedoch, dass diese Kritik sich in Grenzen hält, dass sie des Weiteren zum Teil auf Missverständnissen beruht, und dass die interessantesten kritischen Thesen aus Adornos Kierkegaard-Buch nicht die Existenzphilosophie betreffen. Keineswegs fliesst hier Blut, wie Adorno 1930 behauptet: „Das IV. [Kapitel] ist, glaube ich, besonders gut geworden: ‚Analyse des Existentials‘. Es fliesst freilich Blut bei der Arbeit. Weder von Heidegger noch von der ‚dialektischen Theologie‘ dürfte viel unangefochten daraus hervorgehen. Aber es hat es ja nicht besser verdient“¹⁰⁷². Jedoch kann die Kritik sich gegen Adorno selbst wenden. Benjamin meint: „Hauptverdienst des Autors sei es, dass er die Philosophie Kierkegaards in einen geistes- und kulturgeschichtlichen Horizont gestellt habe, wodurch das Mythische der Existentialphilosophie in die Bilderwelt des 19. Jahrhundert zurückversetzt werde“¹⁰⁷³. Es ist aber auch andersrum: Mit dem ständigen Rekurs auf die Dialektik Hegels als Modell und Quasiautorität (dem Deuten Kierkegaards aus dem Idealismus¹⁰⁷⁴) scheint Adorno derjenige zu sein, der sich in die Vergangenheit zurückversetzt. Und wenn man von Kierkegaard aufgrund seiner Metaphorik eine Diagnose treffen möchte¹⁰⁷⁵, könnte man dasselbe aufgrund Adornos theatralischer Sprache versuchen: Staffage, Schauplatz, Interieur, Monolog, Requisiten, Tableau, Dekoration, Figur...

¹⁰⁷¹ Mörchen hat bemerkt, dass, immer wenn Adorno Heidegger explizit erwähnte – oder auf ihn anspielte: „ontologischer Entwurf“, „menschliches Dasein“, „phänomenologisch“ –, dies nur in der Absicht geschah, Heideggers Abweichen von Kierkegaards Weg aufzuzeigen. Da Heidegger sich immer darum bemühte, seine Eigenständigkeit von Kierkegaard hervorzuheben, hätte er dies nicht als Kritik empfunden. „Darin hätte Adorno getrost mit Heideggers Zustimmung rechnen dürfen“. Mörchen, op. cit., S. 139.

¹⁰⁷² Brief von Adorno an Kracauer von 25.07.1930, Adorno und Kracauer, *Briefwechseln. Der Riss der Welt geht auch durch mich*. 1923-1966. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008, S. 235. Müller-Doohm bestätigt Adornos Überzeugung: „Er war davon überzeugt, mit der Kritik an Kierkegaard zugleich auch Heidegger vernichtend geschlagen zu haben“. Müller-Doohm, op. cit., S. 194.

¹⁰⁷³ Müller-Doohm, op. cit., S. 197

¹⁰⁷⁴ Michael Theunissen und Wilfried Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, zur Wirkungsgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, S. 89.

¹⁰⁷⁵ „Im Fuchsbau der unendlich reflektierten Innerlichkeit ihn zu stellen gibt es kein Mittel, als ihn bei den Worten zu nehmen, die, als Fallen geplant, endlich ihn selber umschliessen. Die Auswahl der Worte, deren stereotypische, nicht stets geplante Wiederkehr zeigen Gehalte an, die selbst die tiefste Absicht des dialektischen Verfahrens noch lieber verstecken als offenbaren möchte“. Adorno. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a. M., 1986, S. 21.

3.2.Kritik

3.2.1. Die Ontologie

Eine der Errungenschaften von Heideggers *Sein und Zeit* ist die dank der Hermeneutik und Phänomenologie erneute Legitimierung eines metaphysischen Diskurses, welcher vonseiten des Neukantianismus (als idealistische Spekulation), Marxismus (als Überbau und Ideologie) und logischen Empirismus (als nicht verifizierbar) angegriffen wurde. Heidegger führt die ontologische Differenz, d.h. den Unterschied zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen, in die Philosophie ein. Gerade angelehnt an diesen heideggerschen Unterschied, d.h. scheinbar in heideggerschen Kategorien, spricht Adorno von den ontologischen Absichten Kierkegaards – eine Umkehrung Heideggers Verständnis von Kierkegaard. Heidegger erkannte Kierkegaard nur originelle ontische Ansichten zu – ansonsten betrachtete er Kierkegaard als unter der Botmässigkeit Hegels stehend. Zugleich brachte Adorno eine neue Sichtweise in die damalige Interpretation Kierkegaards ein. Adorno stellt die Beziehung zwischen Hegel und Kierkegaard als eine sehr komplexe dar, die deutlich darüber hinausgeht, blosse „Botmässigkeit“ zu sein. Nicht in der Ontologie Kierkegaards, sondern in dessen Dialektik scheint Adorno hegelianische Bestandteile zu finden: „Die Rede von einer ‚realen Dialektik‘, die der neue Protestantismus aus Kierkegaard als Gegensatz zur idealistischen herausliest, bleibt unverbindlich. Kierkegaard hat nicht das Hegelsche Identitätssystem ‚überwunden‘; Hegel ist bei ihm nach innen geschlagen, und Kierkegaard erreicht die Realität am ehesten, wo er an Hegels historischer Dialektik festhält. Er selbst aber konzipiert sie bloss im Schema der Inwendigkeit“¹⁰⁷⁶.

Auf jeden Fall ist das Ziel Kierkegaards nach Adorno eine Ontologie. Diese Ontologie sei aber nicht phänomenologisch, „denn alle Phänomenologie sucht kraft autonomer ratio Ontologie unvermittelt zu konstituieren. Kierkegaards Psychologie aber weiss zuvor Ontologie der ratio verstellt. In den Affekten trachtet sie lediglich deren Reflexe zu ergreifen“¹⁰⁷⁷. Im Prinzip ist Kierkegaard gegen die Spekulation einer Ontologie, doch erschafft er nach Adorno eine verstellte Ontologie. Die Ontologie Kierkegaards, eine Ontologie der subjektiven Existenz, stelle sich gegen die idealistische Ontologie (auch gegen Fichte). In der Ontologie Kierkegaards gebe es weder Subjekt-Objekt noch „seinshaltige“

¹⁰⁷⁶ Theodor Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, S. 49.

¹⁰⁷⁷ Idem, S. 40.

Objekte, „nur isolierte, von der dunklen Andersheit eingeschlossene Subjektivität“¹⁰⁷⁸. Die vermeintlichen Objekte seien, in einer Art Solipsismus nur Teil des Interieurs; bei Kierkegaard, so Adorno, falle die Dingwelt weg. Kierkegaards Interieur sei objektlos, wie ein Reflexionsspiegel¹⁰⁷⁹, der die verdrängte Aussenwelt wiedergibt, und abgeschieden (vom Privatprozess der Wirtschaft) ist: „Der Reflexionsspiegel zeugt für Objektlosigkeit – nur den Schein von Dingen bringt er in die Wohnung – und private Abgeschiedenheit“¹⁰⁸⁰. Dadurch wird der Sprung von der Ontologie zum bürgerlichen Interieur vollzogen.

Obwohl Kierkegaard sich also gegen die Ausbildung einer Ontologie und gegen die Spekulation einsetze, habe er eine Ontologie fundiert. Adorno begründet es so: „Dass die Kierkegaardsche Forderung, über Wahrheit und Unwahrheit von Denken allein durch Rekurs auf die Existenz des Denkenden zu entscheiden, kein Apriori der Erkenntnis ausmache, bezeugt er selber mit der Ursprungsintention seiner philosophischen Frage. Denn diese zielt ab nicht auf die Bestimmung von Subjektivität sondern von Ontologie, und Subjektivität erscheint nicht als deren Gehalt sondern als deren Schauplatz“¹⁰⁸¹. Diese Ontologie ver falle in das Mythische, indem sie das Verhältnis zwischen Subjekt-Objekt falsch verstehe und eines von diesen ausschliessen zu können glaube. Das Äussere bleibe bei Kierkegaard nur Schein, Schein die Geschichte, Schein auch die Natur.

Aus Obigem geht hervor, dass Adorno sich nicht für den Unterschied zwischen Ontischem und Ontologischem an sich interessierte. Im Gegensatz zu Heideggers Verständnis der Ontologie, dem zufolge diese die Grundlage der Wissenschaften ausmacht und „neutral“ ist (ihrem eigenen Gesetz unterworfen ist), ist die Ontologie für Adorno von wirtschaftlich-soziologischen Umständen durchdrungen wie ein marxischer Überbau¹⁰⁸². Für seine Analyse

¹⁰⁷⁸ Idem, S. 45.

¹⁰⁷⁹ Der Reflexionsspiegel ist ein Utensil der Wohnungen des 19. Jahrhunderts, durch das die Strasse sich im Wohnungsinnen widerspiegelt; ein Utensil, das Kierkegaard schilderte und Adorno in seine Theorie inkorporiert. Es wird auch „Spione“ genannt.

¹⁰⁸⁰ Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 63.

¹⁰⁸¹ Idem, S. 38.

¹⁰⁸² Dazu sind noch psychologische Faktoren zu rechnen: In *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* verwendet Adorno, Henning gemäss, die freudsche Theorie, welche seinen ersten Habilitationsversuch, *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, zum Scheitern verurteilte (Cornelius dürfte sehr konservativ in der Thematik der Promotionen und Habilitationen und Freud noch nicht in der deutschen Akademie etabliert gewesen sein). Beim zweiten Versuch erwähnt Adorno Freud vorsichtshalber nicht, bzw. verdeckte seinen Gebrauch von Freud so, dass das Buch ungemein kompliziert wurde. Henning verfolgt mit Erfolg den Gebrauch der Psychoanalyse in den Hauptthemen des Buches. Christian Henning, *Der Faden der Ariadne. Eine theologische Studie zu Adorno*, Peter Lang, Frankfurt / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993. Es muss aber hinzugefügt werden, dass das Problem des ersten Dissertationsversuchs für Hans Cornelius nicht nur Freud war, dass Cornelius auch daran auszusetzen hatte, dass die ersten zwei Teile von Adornos Habilitationsschrift nicht originell seien (zu sehr an seiner eigenen Produktion angelehnt). Der dritten Teil hatte er nicht vollständig gelesen, aber ihn hielt den Text insgesamt für eine Habilitation als ungenügend. Adorno wartete nicht auf eine Definitive Entscheidung des

vergleicht Adorno stets Kierkegaard mit Hegel, greift also auf eine Ontologie von Subjekt und Objekt zurück, die es in der heideggerschen fundamentalen Ontologie nicht gibt. Laut Adorno sind die Kategorien Subjekt-Objekt jedoch geschichtlich gegeben und Voraussetzungen für Kierkegaards Philosophie¹⁰⁸³. So meint Adorno z.B., dass Kierkegaard sich nach der Erfahrung der „Entfremdung von Subjekt und Objekt“ und des Sinnverlustes in die sichere Sphäre des Subjekts zurückziehe und dadurch in den gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnissen, deren Opfer er auch sei, gefangen bleibe. D.h. das Zurückziehen ist in Adornos Augen ein Klassenstandpunkt, und zwar der des vom Produktionsprozess der Wirtschaft abgeschiedenen Privatiers¹⁰⁸⁴: „In seiner Philosophie kann das erkennende Subjekt sein objektives Korrelat so wenig mehr erreichen wie in einer von Tauschwerten besetzten Gesellschaft den Menschen die Dinge in ihrer ‚Unmittelbarkeit‘ zugänglich sind. Die Not des beginnenden hochkapitalistischen Zustands hat Kierkegaard erkannt“¹⁰⁸⁵.

3.2.2. Die Existenz

Auf die Ansicht Adornos, dass im IV. Kapitel seines Kierkegaard-Buches „Blut fliesse“, wurde bereits hingewiesen. In der ursprünglichen Habilitationsschrift hiess dieses Kapitel „Analyse des Existentials“¹⁰⁸⁶ (1930) und nicht wie im Buch „Begriff des Existierens“ (1933). Gehen wir den möglichen Blutspuren der Kritik in diesem Kapitel nach – vorausgesetzt, dass diese bei der Überarbeitung der Habilitation zwecks Veröffentlichung nicht ausgewaschen wurden¹⁰⁸⁷. Anfangs haben wir schon dargelegt, dass Adornos Kierkegaard-Buch schwerlich Professors, er zog seinem Habilitationsantrag zurück. Cf. Müller-Doohm, op. cit., S. 156.

¹⁰⁸³ Cf. Theodor Adorno. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 42.

¹⁰⁸⁴ Cf. *Idem*, S. 63. Auf das Abstützen dieser Aussage verwendet Adorno einige Seiten: „Auch vorsichtiger Interpretation, die nicht unvermittelt philosophische Lehrgehalte aus der ökonomischen Lage des Philosophen herleitet, muss als Bestätigung von Kierkegaards ‚Ohnmacht im Äusseren‘ auffallen, dass er bei den Konjunkturschwankungen der Revolutionsjahre beträchtliche Summen verlor und darum in die Zwangslage sich versetzt glaubte, um eine Stellung nachsuchen zu müssen. Der Einfluss seines Stellungsgesuches bei Mynster auf seine spätere Haltung dem Bischof gegenüber ist gewiss nicht geringer anzuschlagen als der der Pietät für den ‚Beichtvater seines Vaters‘: unmöglich konnte er zu Lebzeiten den gleichen Mann als Repräsentanten einer Kirche bezahlter Wahrheitszeugen angreifen, bei dem er selbst um einen bezahlten Posten am Seminar der Landeskirche sich bemüht hatte. So wenig sonst aus solchen Zusammenhängen philosophische Kritik ihre Argumente ziehen dürfte: vor Kierkegaards Anspruch der Identität von Wahrheit und Person sind sie nicht zu übersehen. Wie immer indessen es mit der Vermittlung zwischen privater Existenz und theoretischem Denken sich verhalte, Züge des Privatiers kann die Philosophie selber nicht verleugnen“. *Idem*, S. 71-2.

¹⁰⁸⁵ *Idem*, S. 59.

¹⁰⁸⁶ Und nicht „existenzial“, wie bei Heidegger.

¹⁰⁸⁷ Die folgende Stelle, auf die Tillich sich in der Beurteilung von Adornos Habilitation bezieht, finden wir in der gedruckten Buchfassung nirgends: „An der Analyse der Angst und der Verzweiflung wird die mythische Struktur des Selbst aufgewiesen – wobei die Absicht besteht, diese Begriffe der naiven, d.h. ungeschichtlich-anthropologischen Verwendung bei Heidegger zu entreissen“. Tillich, op.

als ein Angriff auf Heidegger gelesen werden kann. Im Zusammenhang mit der kierkegaardschen Innerlichkeit verwendet Adorno manchmal „Kategorien“, die Heidegger für seine ontologische Arbeit über das Dasein geprägt hat. Dadurch versucht er, wie bereits erwähnt, die Abweichungen Heideggers von Kierkegaard hervorzuheben und verstand dies möglicherweise als Kritik an Heidegger. Dazu ein Beispiel: „Freilich die Rede vom ‚Sinn‘ ist äquivok im Ursprung. Bei Kierkegaard will nicht Dasein verstanden werden als eine Weise von Sein, wäre es auch eine, die sich selbst ‚erschlossen‘ ist. Ihm geht es nicht um eine ‚Fundamentalontologie‘, die ‚in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden‘ muss“¹⁰⁸⁸. In unseren Augen kann diese Aussage jedoch nicht als Kritik gewertet werden. Im Gegenteil, dass Heidegger von Kierkegaard Abstand nahm, bestätigt nur seine Originalität; nie behauptete Heidegger Kierkegaardianer zu sein. Die vermeintliche Kritik Adornos beruht also auf einem Missverständnis. Eine andere Art immanenter Kritik an Heidegger sucht man bei Adorno vergeblich.

Es ist zu vermuten, dass, wenn die Ontologie nicht „neutral“ sein kann, die Existenz dies umso weniger ist. Die kierkegaardsche Innerlichkeit, die „Substantialität des Subjekts“¹⁰⁸⁹, wird von Adorno als Produkt eines bestimmten Warengenbrauchs gedeutet, aber entgeht auch als private Sphäre nicht der Macht der Gesellschaft: „Innerlichkeit gibt sich als Restriktion der humanen Existenz in eine Privatsphäre, die der Macht von Verdinglichung enthoben sein soll. Als Privatsphäre aber gehört sie selber, ob auch polemisch, dem gesellschaftlichen Gefüge an“¹⁰⁹⁰. Die Nicht-Beachtung des gesellschaftlichen Gefüges ist im Allgemeinen die leitende Kritik des Textes, bzw. auf diesen Punkt hin konvergiert alle Kritik Adornos. So auch die Kritik am abstrakten bestimmungslosen Selbst: „Das Selbst, Hort aller Konkrektion, zieht derart in seine Einzigkeit sich zusammen, dass nichts mehr von ihm prädiert werden kann: es schlägt in die äusserste Abstraktheit um; dass nur der einzelne wisse, was der einzelne sei, ist lediglich eine Umschreibung dessen, dass es überhaupt nicht gewusst werden könne; so bleibt das allerbestimmteste Ich als das allerunbestimmteste zurück“¹⁰⁹¹. In der Tat ist das Dasein (nehmen wir das Dasein als Selbst) nicht definierbar und Heidegger greift auf „das Seiende, das ich jeweils bin“ im Versuch, den Begriff anschaulich zu machen, zurück. *Sein und Zeit* beinhaltet jedoch wesentlich mehr als diesen Aspekt des Daseins. Adorno vernachlässigt in seiner Kritik ausserdem, dass andere Begriffe weit davon entfernt sind, cit., S. 341. *Der Begriff Angst* beschäftigte Adorno im Buch kaum. Andererseits spielt Verzweiflung kaum eine Rolle in diesem Anhang, da Heidegger, im Gegensatz zu Jaspers, wenig aus *Die Krankheit zum Tode* herausgeholt hat (es sei denn, man setzte Angst und Verzweiflung gleich).

¹⁰⁸⁸ Theodor Adorno. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 99.

¹⁰⁸⁹ Idem, S. 45.

¹⁰⁹⁰ Idem, S. 70.

¹⁰⁹¹ Idem, S. 76-7.

hinreichend definiert worden zu sein. Ich, Geist und Seele sind nicht durchsichtiger als das Dasein selbst, obschon sie eine viel längere Geschichte philosophischen Missbrauchs hinter sich haben; auch diese Begriffe sind definitionsbedürftig. Aber alles was Adorno aus der Unbestimmbarkeit eines Begriffes herleiten kann, ist – anstatt der Freiheit, welche della Mirandola dem undefinierten Menschen zuspricht – die wirtschaftliche Armut: „Selbst ist blosser Geist. Der Einzelne ist nicht der sinnlich entfaltete Einzige, und kein Eigentum ist ihm gewährt als das der schmalen Notdurft. Innerlichkeit besteht nicht in ihrer Fülle. Über sie gebietet asketischer Spiritualismus“¹⁰⁹².

3.2.3. Wählen der Wahl

Im 2. Kapitel, in einem Exkurs, sprachen wir über eine Charakteristik, die Kierkegaard und Heidegger gemeinsamen ist: das „Wählen des Wählens“. Kierkegaard meinte damit den Ausgang aus der Unmittelbarkeit, welche mit dem ästhetischen Stadium gleichzusetzen ist. Wählen zu wollen ist für ihn etwas Gutes und erlaubt den Übergang zum ethischen Stadium, den Übergang von der mitwirkenden Veranlagung zur Selbstwahl oder Verantwortung. Heidegger verstand etwas Analoges unter „Gewissen-haben-wollen“, welches das faktische Schuldigwerden ermögliche.

Was wir als eine Art ethischen Formalismus verstanden haben, ist für Adorno kein Formalismus; es ist Leere, Abstraktion. Die Dialektik Kierkegaards (und mitgemeint ist auch die Fundamentalontologie Heideggers) entziehe sich „der materialen Definition“¹⁰⁹³, und das sei selbstverständlich, denn in Abwesenheit eines „positiven ontischen Inhalts“, gebe es nichts zu wählen; im objektlosen Interieur gebe es nichts zu wählen, wenn nicht das Subjekt selbst. Sich-selbst-wählen sei dort die einzige Möglichkeit. „Ethische Konkrektion“ ist dort unmöglich, wo die Dingwelt entschwunden ist, meint Adorno. Obwohl Kierkegaard die Mystik verurteile, habe gerade diese Abstraktion mystische Züge: der Mystiker wähle sich selbst absolut, aber er sei inkonsequent: einerseits verschmähe er die Welt, in die Gott ihn gesetzt habe, andererseits misstraue er ihr nicht mehr, wenn er sich von Gott berührt fühle. Die Kritik Kierkegaards an den Mystikern treffe so ihn selbst: „Der Fehler des Mystikers ist, dass er in der Wahl nicht konkret wird für sich selbst, und auch nicht für Gott; er wählt sich selbst abstrakt und ermangelt daher der Durchsichtigkeit“¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹² Idem, S. 75-6.

¹⁰⁹³ Idem, S. 47.

¹⁰⁹⁴ Kierkegaard zitiert von Adorno, Idem, S. 47

Sich-selbst-wählen oder Wählen des Wählens ist für Adorno nicht nur eine leere Abstraktion, nicht nur eine logische Konsequenz einer Ontologie, für welche die Welt „weder subjekt-eigen noch subjekt-unabhängig“¹⁰⁹⁵ ist. Für Adorno bedeutet dies nicht Autonomie. Kierkegaard definiert das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. (Bei Heidegger: „Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit“¹⁰⁹⁶.) Die Macht, die dieses Verhältnis setzt, ist aber, Adornos Theorie des Interieurs vorausgesetzt, nicht Gott, sondern das Selbst selber, „und so ist seine Durchsichtigkeit Spiegelung nur wie in den Bildern des Intérieurs, als solche aber Schein“¹⁰⁹⁷, eine Selbstsetzung im Stil des Idealismus Fichtes¹⁰⁹⁸. Zudem sieht Adorno spezifisch im Fall Kierkegaards die Scheinhaftigkeit der Autonomie in der Stadientheorie. Das Sichwählen sei nur Illusion, da das ethische Stadium für Kierkegaard nur als „Durchgangsstadium“ gelte; die Wichtigkeit der Entscheidung geht zugunsten des Sprungs in das religiöse Stadium verloren¹⁰⁹⁹.

Schliesslich kritisiert Adorno, Kierkegaards und Heideggers Theorien von einem ethischen Standpunkt aus betrachtend, dass diese einerseits ihren „moralische[n] Rigorismus [...] aus dem absoluten Anspruch der isolierten Person“¹¹⁰⁰ herleiten, und dass sie andererseits von einer bestimmten Klassenlage abhängen.

Der erste Kritikpunkt, nämlich, dass die Ethik zum Monolog wird, ist nachvollziehbar angesichts der fehlenden Aussenwelt. Den Blick auf die Aussenwelt zu richten kommt gemäss Adorno für Kierkegaard einer Herabwürdigung des Menschen gleich. Kierkegaard kritisiere den Eudämonismus als heteronom, weil das Ziel des Lebens nicht ausserhalb des Individuums, sondern im und durch das Individuum gesetzt werden sollte¹¹⁰¹. Ebenso sei der Nächste bei Kierkegaard (das Mitsein bei Heidegger) fiktiv und für Kierkegaards Ethik gegenstandslos. „Er [der Begriff des Nächsten] gilt für einen gesellschaftlichen Zustand unmittelbarer menschlicher Beziehungen, von dem er wohl weiss, dass er verloren ist. Fliehend vor Verdinglichung gerade zieht er sich in die ‚Innerlichkeit‘ zurück“¹¹⁰². Also kommt für Adorno der Begriff Innerlichkeit bei Kierkegaard einer Zuflucht vor einer Welt gleich, die nicht mehr zu verstehen ist (Innerlichkeit als Ersatz der Unmittelbarkeit) und das

¹⁰⁹⁵ Idem, S. 45.

¹⁰⁹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 42.

¹⁰⁹⁷ Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 116-7.

¹⁰⁹⁸ Cf. Romano Pocaï, „Theodor Adorno. Konstruktion des Ästhetischen“ in: Axel Honneth (Hg.), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Frankfurt, 2006, S. 17.

¹⁰⁹⁹ Cf. Idem, S. 147.

¹¹⁰⁰ Idem, S. 72.

¹¹⁰¹ Cf. idem, S. 72.

¹¹⁰² Idem, S. 74

Gebot der Nächstenliebe gerade der Versuch etwas zu erzwingen, was nicht mehr geschieht. Gleichheit gibt es gemäss Adorno nicht in der Gesellschaft, in der die menschlichen Beziehungen von Tauschwert, Arbeitsteilung und Warencharakter verformt sind.

Der zweite Kritikpunkt Adornos wird auch klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Kierkegaards Philosophie für Adorno Züge des Privatiers hat (welche Züge hat jedoch die Philosophie Heideggers?): „Das konkrete Selbst ist für Kierkegaard mit dem bürgerlichen identisch: ‚es ist nicht bloss ein persönliches, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst‘¹¹⁰³. Zur Illustration von Kierkegaards Klassenbewusstsein bringt Adorno einige Beispiele an, in denen Kierkegaard sich „ungünstig“ über Schwarze und Sängerinnen, über Nahrungsvernichtung als Massnahme gegen den Preisverfall, über Arbeitslosigkeit, Wirtschaftskrisis und Hunger äussert („Man hat noch nicht gehört, dass ein Christenmensch Hungers gestorben ist“¹¹⁰⁴).

3.2.4. Geschichte und Situation

Heidegger geht mit dem Thema Geschichte und Geschichtlichkeit (letztere ist für Adorno ein durch und durch anthropologischer Begriff¹¹⁰⁵) behutsam um, doch wird der Eindruck erweckt, dass manche Unterschiede künstlich sind, als ob es reichen würde Entschlossenheit zu haben, damit das Dasein alles bewältigen könnte. Der Unterschied zwischen eigentlich und uneigentlich macht es nicht einfach, wenn es um „soziale“ Phänomene geht. So sagt Heidegger: „Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem ‚Zusammenhang‘ mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt“¹¹⁰⁶. Gerade gegen diese Autonomie der Existenz gegenüber der Geschichte, für die Heidegger genau besehen keineswegs eindeutig plädiert (die Geworfenheit hat auch ihre Rolle¹¹⁰⁷), richtet Adorno seine Argumente. Argumentiert Adorno wider die Autonomie der Existenz gegenüber der

¹¹⁰³ Idem, S. 72-3.

¹¹⁰⁴ Idem, S. 74. Kierkegaard zitiert hier Luther als Autorität.

¹¹⁰⁵ Idem, S. 51.

¹¹⁰⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386.

¹¹⁰⁷ „Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört“, Idem, S. 388.

Geschichte oder wider eine Flucht vor der Geschichte? Beides ist richtig. Das Subjekt befindet sich laut Adorno nicht ausserhalb der Geschichte (und der sozialen Beziehungen). Eine Flucht vor der Geschichte kann daher nur durch die Vogel-Strauss-Strategie zustande kommen, ist jedoch nicht als richtiges Fliehen anzusehen: Die Nichtanerkennung, das Ignorieren der Geschichte (und der sozialen Beziehungen) bestärkt nur die Unterwerfung des Subjekts. Adorno scheint der Erkenntnis der „Geschichte“ daher viel Wert beizumessen, was seine Kritik an Kierkegaard nachvollziehbar macht.

Nach Adorno findet das Subjekt auf der Flucht vor der Geschichte Bleibe in der Innerlichkeit, einem sicheren Ort, in den die Geschichte nicht eindringen kann oder in dem sie sogar produziert wird (Geschichtlichkeit). „Mit der Kategorie der ‚Person‘ und deren innerer Geschichte möchte er [Kierkegaard] die äussere aus seinem Denkkreis verdrängen“¹¹⁰⁸. Warum flieht das Subjekt vor der Geschichte, von der es eigentlich abhängt? Das hat mit der nach Adorno negativen Geschichtsphilosophie Kierkegaards zu tun, die Adorno gnostisch erscheint¹¹⁰⁹: Anstatt Fortschritt und Objektivierung der Idee, komme für Kierkegaard die Idee rein auf die Welt und werde allmählich durch verschiedene Generationen mit Fremdem verdeckt, „zum Geschwätz verwässert“ – wie Kierkegaard es ausdrückt – und in diesem Zustand irgendwann zur Idee erhoben. Aber nicht nur versuche das Individuum sich vor der Geschichte zu verteidigen, als ob die Geschichte ein Fremdkörper in seinem Leben sei. Im Allgemeinen sei für Kierkegaard jeder „spezifisch-historische Gehalt“ für das Individuum ein „Horror“.

Mit dem Begriff Situation geschieht Ähnliches wie mit dem Begriff Geschichte/Geschichtlichkeit. Adorno findet den Begriff Situation von der realen Welt abgeschottet und dadurch verfälscht. Während die Situation für Heidegger ein existenziales Phänomen ist und ihre Erschliessung von der Entschlossenheit des Daseins abhängt, und er gar darauf hindeutet, dass es Umstände und Zufälle, Gelegenheiten und allgemeine Lagen nur für das Man gibt¹¹¹⁰, ist die Situation, so wie Adorno sie darstellt, viel konkreter und nicht durch Entschlossenheit („spontane Entscheidung des autonomen Menschen“ nennt Adorno dies bei Kierkegaard¹¹¹¹), sondern durch Erkenntnis der objektiven Geschichte „freizumachen“: „Der Realgrund im ‚Bestehenden‘ aber, den die ‚Situation‘ freimacht, ist kein anderer als die Erkenntnis der Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens, der

¹¹⁰⁸ Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 49.

¹¹⁰⁹ Der Punkt ist strittig. In seinen Darstellungen der Geschichte (in Bezug auf die westlichen Religionen) erringt der Einzelne aus der Perspektive Kierkegaards Lösungen, Vorteile der Vergangenheit gegenüber. Die Darstellung der Geschichte ist somit positiv, nicht negativ. Doch Adorno ist sich dieser, wie er es nennt, Bewegung zur Versöhnung, bewusst. Cf. Idem, S. 198.

¹¹¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 301.

¹¹¹¹ Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 57.

Entfremdung des Menschen von einer Wirklichkeit, die bloss noch als Ware an ihn herangebracht wird“¹¹¹². Die Situation ist für Adorno auch – wenn nicht gar vor allem – geschichtlich und nicht nur existenziell „der aktuelle Ort inwendiger Entscheidung“¹¹¹³. Nur „der platte Idealismus“, meint Adorno, behält seine Gegenstände in bequemer Dichotomie: Innen-Aussen, Geist-Natur, Freiheit-Notwendigkeit¹¹¹⁴. Diese Dichotomie erlaubt es dem Subjekt, sich mit der „Situation“ abzufinden: „In der Welt des Geistes verhält es sich anders“¹¹¹⁵.

Ob Adorno die Existenzphilosophie missverstanden hat, ist schwierig zu beantworten. Sicher ist, dass Adornos Kritik an ihr nicht immanent entspringt, die Existenzphilosophie wird nicht auf Kohärenz getestet, nicht auf Folgerichtigkeit ihrer Analyse und Argumente geprüft. Kritisiert wird vielmehr das Streben nach Übergeschichtlichem, welches in einen sozialen Komplex gestellt wird; dadurch wird mehr als eine Kritik eine Diagnose gestellt. Der Rekurs auf die Existenz wird von Adorno als Anzeichen von Entfremdung von Subjekt-Objekt-Dichotomie gelesen, als der Versuch, durch die Zuflucht in die Innerlichkeit, dem Verfall zu entkommen. Alles wird so von Adorno symptomatisch gedeutet, als ob er mit Symbolen eines Traums zu tun hätte. Adornos Misstrauen ist wenig entkommen: lediglich seine eigenen Voraussetzungen und Methodologie.

¹¹¹² Idem, S. 59.

¹¹¹³ Idem, S. 61.

¹¹¹⁴ Ibidem.

¹¹¹⁵ Kierkegaard zitiert von Adorno, ibidem.

Hauptbibliographie

Primärliteratur

Von Theodor W. Adorno

Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.

ADORNO, Theodor und KRACAUER, Siegfried, *Briefwechseln. Der Riss der Welt geht auch durch mich.* 1923-1966. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008.

Von Martin Heidegger

Der Begriff der Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 1995.

Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Zur erneuten Auslegung von Schelling), Klostermann, Frankfurt, 1991.

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Klostermann, Frankfurt, 2000.

Sein und Zeit, Max Niemeyer, Halle, 1941.

Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1976.

Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tübingen, 1988.

HEIDEGGER, Martin und BULTMANN, Rudolf, *Briefwechsel (1925-1975),* Klostermann / Mohr, Frankfurt / Tübingen, 2009.

HEIDEGGER, Martin, SARTRE, Jean-Paul; BEAUFRET, Jean und andere. *Kierkegaard vivant.* Gallimard, Saint-Amand, 1966.

Von Karl Jaspers

Allgemeine Psychopathologie, Springer Verlag, Berlin / Heidelberg / New York, 1965.

Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. R. Piper & Co. München, 1968.

Das Wagnis der Freiheit. Piper & Co. München, 1996.

Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Piper & Co., München, 1963.

Die grossen Philosophen. Nachlass. Band I und II, Piper & Co., München / Zürich, 1981.

Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Springer, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1963.

Notizen zu Martin Heidegger. Piper & Co. München / Zürich, 1978.

Psychologie der Weltanschauungen. Springer Verlag, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1960.

Rechenschaft und Ausblick. Piper & Co. München, 1958.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. R. Piper & Co. München, 1960.

Von der Wahrheit, Buchclub Ex Libris, Zürich, 1984.

Von Søren Kierkegaard

Briefe. Unter Mitarbeit von Rose Hirsch, ausgewählt, neugeordnet und aus dem Dänischen übersetzt von Emmanuel Hirsch, GTB Siebenstern, Gütersloh, 1985.

Der Begriff Angst. Übersetzung, Glossar, Bibliographie und einem Essay von Liselotte Richter. Rowohlt, Reinbek, 1967.

Der Begriff Angst. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Hans Rochol. Meiner, Hamburg, 1984.

Die Wiederholung. Die Krise. Mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner. Übersetzung, Glossar, Bibliographie und einem Essay von Liselotte Richter. Rowohlt, Reinbek, 1966.

Die Wiederholung. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Hans Rochol. Mit einem Anhang: Aus den Tagebüchern und Notizen (über die Wiederholung). Meiner, Hamburg, 2000.

Die Krankheit zum Tode und anderes. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, DTV, München, 1976.

Die Tagebücher 1834-1855. ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker, Kösel, München, 1953.

Einübung im Christentum und anderes. Unter Mitwirkung von der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausgegeben und eingeleitet von Walter Rest, DTV, München, 1977.

Journale und Aufzeichnungen 3 (Notizbuch 1-15). Herausgegeben von Markus Kleinert und Heiko Schulz, übersetzt von Heinrich Anz, Joachim Boldt und andere, Deutsche Søren Kierkegaard Edition, De Gruyter, Berlin / Boston, 2011.

Philosophische Brocken / Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. Übersetzung von E. Hirsch, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975

Philosophisch Brocken. Übersetzung, Glossar, Bibliographie und einem Essay von Liselotte Richter. Rowohlt, Reinbek, 1964.

Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, DTV, München, 1976.

Vier erbauliche Reden 1844 und Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. Übersetzung von Emmanuel Hirsch, Diederich, Düsseldorf / Köln, 1964.

Tagebücher II. Diederich Verlag, Düsseldorf / Köln, 1963-74.

Tagebücher. Ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von Hayo Gerdes, Diederich Verlag, Düsseldorf / Köln, 1963-74.

Sekundärliteratur

ALTWEGG, Jürg (Hg.). *Die Heidegger Kontroverse*, Atheneum, Frankfurt a.M., 1988.

ANZ, Heinrich; LÜBCKE, Poul; SCHMÖE, Friedrich (Hg.). *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie.* Wilhelm Fink Verlag, Kopenhagen / München, 1983.

BENSE, Max. *Hegel und Kierkegaard*, Staufen, Köln / Krefeld, 1948.

CAPPELÖRN, H.J.; DEUSER, H. (Hg.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter der Gruyter, Berlin, New York, 1996.

CAPPELÖRN, Niels; DEUSER, Hermann; STEWART, Jon (Hg.) *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, de Gruyter, Berlin / New York, 2000.

CAPPELÖRN, H.J.; DEUSER, H. und STEWART, J. (Hg.), *Kierkegaards Studies. Yearbook 2001.* Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2001.

CAPPELÖRN, Niels; DEUSER, Hermann; STEWART, Jon (Hg.) *Kierkegaard Studies – Yearbook 2004*, de Gruyter, Berlin / New York, 2004.

CESANA, Andreas; WALTERS, Gregory J. (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit. Mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit.* Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008.

DENKER, Alfred; GANDER, Hans-Helmut und ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg / München, 2004.

FEICK, Hildegard und ZIEGLER, Susanne. *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“.* Niemeyer, Tübingen, 1991.

- FINK-EITEL, H. und LOHMANN, G. (Hg.). *Zur Philosophie der Gefühle*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG [BLASCHE, Siegfried; KÖHLER, Wolfgang; KUHLMANN, Wolfgang und ROHS, Peter] (Hg.). *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.
- FRANZEN, Winfried. *Martin Heidegger*, Metzler, Tübingen, 1976.
- GARFF, Joakim, *Kierkegaard*, Hanser, München / Wien, 2004.
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie und PÖGGELER, Otto (Hg.). *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.
- GREVE, Wilfred. Kierkegaards maieutische Ethik, von ‚Entweder/Oder II‘ zu den ‚Stadien‘, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990.
- GRØN, Arne. *Angst bei Søren Kierkegaard*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1999.
- HONNETH, Axel; MENKE, Christoph (Hg.). *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*. Akademie Verlag, Berlin, 2006.
- HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (Hg.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- HEINEMANN, Fritz. *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* Europa Verlag, Zürich, 1954.
- HÜGLI, Anton; KAEGI, Dominic und WIEHL, Reiner (Hg.). *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*, Schwabe, Basel, 2004.
- IBER, C.; POCAI, R. (Hg.). *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven / Dartford, 1998.
- JACOBSEN, I; WAECHTER, H. und GERDES, H. *Registerband zu den gesammelten Werken und Tagebüchern Søren Kierkegaards*, Grevenberg Verlag, Simmerath, 2004.
- KIEL, Albrecht, *Die Sprachphilosophie von Karl Jaspers. Anthropologische Dimensionen der Kommunikation*. WBG, Darmstadt, 2008.
- LEHNERT, Erik. *Die Existenz als Grenze des Wissens. Grundzüge einer Kritik der Philosophischen Anthropologie bei Karl Jaspers*, Ergon, Würzburg, 2006.
- LØGSTRUP, K. E., Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung. Erich Blaschker Verlag, Berlin, 1950.
- LUCKNER, Andreas. *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*, UTB, Paderborn / München / Wien / Zürich, 2001.

- MCKINNON, Alastair, *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Vaerker*, Brill, Leiden, 1973.
- MÖRCHEN, Hermann. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
- MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, de Gruyter, Berlin / New York, 1976-2004.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno. Eine Biographie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.
- PETKOVŠEK, Robert. *Heidegger-Index (1919-1927)*. Teološka fakulteta, Ljubljana, 1998.
- PIEPER, Annemarie. *Søren Kierkegaard*, Beck, München, 2000.
- REININGER, Robert, *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*. Ernst Reinhardt, München, 1923.
- RENTSCH, Thomas. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Pieper, München, 1989.
- RENTSCH, Thomas (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2001.
- RENTSCH, Thomas. *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.
- RINGLEBEN, Joachim, *Arbeit am Gottes Begriff II (Klassiker der Neuzeit)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- RINGLEBEN, Joachim, *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- RITTER, Joachim; GABRIEL, Gottfried; GRÜNDER, Karlfried (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel. 1971-2007 (insbesondere die Artikel Angst, Augenblick, Stimmung, Wiederholung).
- ROHDE, Peter P., *Søren Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1959.
- SANER, Hans (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, R. Piper & Co., München, 1973.
- SANER, Hans, *Einsamkeit und Kommunikation*, Lenos, Basel, 1994.
- SCHÄFFER, Klaus. *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*. Kösel, München, 1968.
- SCHEIER, Claus-Artur. *Kierkegaard Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen“*. Karl Alber, Freiburg / München, 1983.
- SCHILPP, Paul Arthur (Hg.), *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957.
- SCHULZ, Walter, *Søren Kierkegaard. Existenz und System*. Neske, Pfullingen, 1967.
- SCHÜTTE, Wolfram. *Adorno in Frankfurt*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.

- STEGMÜLLER, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Eine kritische Einführung, Band 1, Kröner, Stuttgart, 1965
- STEWART, Jon (Hg.), *Kierkegaard's International Reception*. Tome I - Northern and Western Europe, Ashgate, Farnham, 2009.
- TEOHAROVA, Genoveva N., *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005
- THEODOR W. ADORNO ARCHIV (Hg.). *Adorno. Eine Bildmonographie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.
- THEUNISSEN, Michael. *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*. Karl Alber, Freiburg / München, 1958.
- THEUNISSEN, Michael und GREVE, Wilfried (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979.
- THEUNISSEN, Michael. *Negative Theologie der Zeit*, S. 348.
- THOMÄ, Dieter (Hg.). *Heidegger Handbuch*. Metzler, Stuttgart, Weimer, 2003.
- THOMÄ, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Anm. 77, S. 500. Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
- THULSTRUP, Niels, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1969.
- TILLICH, Paul. *Religion, Kultur, Gesellschaft II: unveröffentlichte Texten aus der deutschen Zeit (1908-1933)*. De Gruyter, Berlin / New York, 1999.
- VEAUTHIER, Frank Werner (Hg.), *Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik*, Carl Winter, Heidelberg, 1992.
- VETTER, Helmut. *Stadien der Existenz*, Herder, Wien, Freiburg, Basel, 1979.
- VON DITFURTH, Hoimar (Hg.), *Aspekte der Angst*, Kindler, München, 1977.
- VON FALKENHAYN, Katharina. *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003.
- WALTER, Helmut, *Vernunft und Existenz* http://www.virtusens.de/walther/n_kierk.htm
- WEIDMANN, Bernd (Hg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004
- WESCHE, Tilo. *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Reclam, 2003.
- WUCHTERL, Kurt, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, UTB (Haupt), Bern / Stuttgart / Wien, 1995.

Lebenslauf

Ivan Alexander Muñoz Criollo, geboren in Cali (Kolumbien) am 12. September 1975, war Schüler eines technisch-industriellen Gymnasiums und studierte Philosophie an der Universidad del Valle (Cali, Kolumbien). Mit der Lizentiatsarbeit „El problema de la filosofía en José Ortega y Gasset“ schloss er sein Studium 2000 ab. Während und nach seinem Studium war Ivan Muñoz drei Jahre lang in Cali als Gymnasiallehrer für Philosophie und Ethik tätig. Des weiteren unterrichtete er Philosophie im Rahmen eines Fernstudienganges der Universidad del Valle, für den er zusammen mit Professor William González ein neues Philosophie-Handbuch verfasste. An der Universidad del Valle in Buenaventura unterrichtete er während eines Semesters Ethik und Epistemologie. 2002 kam Ivan Muñoz mit einem auf ein Jahr befristeten Stipendium von ESKAS für Weiterbildung in die Schweiz, und begann anschliessend sein Doktoratsstudium an der Universität Zürich unter der Leitung Professor Holzheys.